Die
Erkenntnislehre des Suarez.

Inaugural-Dissertation

der

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT, SEKTION I,

der

LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

zur

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE

am 3. Oktober 1908

vorgelegt von

MATTHIAS LECHNER.

1911.

DRUCK DER FULDAER ACTIENDRUCKEREI.

Die
Erkenntnislehre des Suarez.

Inaugural-Dissertation

der

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT, SEKTION I,

der

LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

zur

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE

am 3. Oktober 1908

vorgelegt von

MATTHIAS LECHNER.

ACAD. LUDOVIC. MAX. BIBL.

1911.

DRUCK DER FULDAER ACTIENDRUCKEREI.

Genehmigt auf Antrag der Herren

Professoren v. HERTLING und LIPPS.

Vorbemerkungen.

Philosophiegeschichtliche Stellung des Suarez.

Nachdem die Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert ganz in Verfall geraten war[1]), brach für sie im 16. Jahrhundert eine kurze Nachblüte an. Da diese wissenschaftliche Bewegung grösstenteils auf Spanien beschränkt blieb, so wird diese jüngere Periode der Scholastik vielfach auch als spanische Scholastik bezeichnet[2]). Sie charakterisiert sich dadurch, dass man auf die grossen Traditionen der Hochscholastik, insbesondere aber auf Thomas von Aquin zurückging. Die spanischen Scholastiker reihen sich würdig, wenn auch nicht ebenbürtig, neben die grossen Denker der Hochscholastik.

Eingeleitet wurde diese geistige Bewegung in Spanien von den Dominikanern, durch die Jesuiten aber zur Blüte gebracht. Während die Dominikaner einen streng thomistischen Standpunkt vertraten, schlugen die Jesuiten eine mehr freiere Richtung ein.

Der Grund zur Philosophie der Jesuiten wurde von den Ordensgenossen an der Universität zu Coimbra gelegt. In ihrem Streben, über Thomas hinaus einen philosophischen Fortschritt zu erzielen, akzeptierten sie zahlreiche skotistische Elemente von prinzipieller Bedeutung. Wir treffen darum in ihren berühmten Kommentaren zu den Schriften des Aristoteles zahlreiche skotistische Gedanken an[3]). Dadurch gewinnt die Philosophie der Jesuiten den Charakter eines Verschmelzungsversuches zwischen Thomismus und Skotismus. Diese von den Koimbrizensern eingeschlagene Richtung war auch für die Weiterentwicklung der Jesuitenphilosophie massgebend. Alle jene Lehren, welche zwischen der Dominikaner- und Jesuitenschule Differenzpunkte bilden, sind bereits bei den Coimbrizensern grundgelegt.

Ihre Blüte erreichte die Philosophie der Jesuiten in Franz Suarez, der zugleich auch den Kulminationspunkt der spanischen Scholastik bildet.

Franz Suarez wurde im Jahre 1548 zu Granada aus vornehmer Familie geboren. Seine erste wissenschaftliche Ausbildung erhielt

[1]) Vgl. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain 1905, 437—412, 518—520.

[2]) Vgl. De Wulf a. a. O. 524 ff.

[3]) Vgl. A. Schmid, Erkenntnislehre I, Freiburg 1890, 463. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* II, Brüssel und Paris, 1273 ff.

er an der damals weltberühmten Universität Salamanca. Bei seinem tiefreligiösen Sinn konnte ein weltlicher Beruf ihn nicht befriedigen. So sehen wir denn Suarez bereits im Jahre 1564, in dem jugendlichen Alter von erst 16 Jahren, in die Gesellschaft Jesu eintreten. Den Oberen blieben die ausgezeichneten Talente des jungen Ordensmannes nicht verborgen, und sie bestimmten ihn deshalb für die wissenschaftliche Tätigkeit. Als Gelehrter entfaltete Suarez eine staunenswerte Wirksamkeit. Als hochgefeierten Lehrer sehen wir ihn das akademische Lehramt in Segovia, Rom, Alcalá und Salamanca ausüben. Die höchste Auszeichnung wurde ihm zu teil, als ihn König Philipp II. von Spanien im Jahre 1596 auf den ersten Lehrstuhl der Theologie der Universität Coimbra berief. Nach einem Leben reichen Schaffens starb Suarez zu Lissabon 1617[1]).

Mit seiner Lehrtätigkeit verband Suarez auch noch eine umfassende literarische Wirksamkeit. Suarez gehört zu den fruchtbarsten Schriftstellern, die es je gegeben hat. Es gab kein Problem der damaligen Theologie und Philosophie, das von ihm nicht in eingehender Weise behandelt worden wäre. Wer sich näher mit der Geschichte der späteren Scholastik befassen will, für den bilden die Schriften des Suarez eine reiche Fundgrube historischen Materials.

Die literarischen Arbeiten des Suarez gehören dem Gebiete der Theologie und Philosophie an. Suarez ist vor allem Theologe. Aber das hinderte ihn nicht, das Gebiet der Philosophie mit der gleichen Auszeichnung zu behandeln wie das der Theologie. Die Schriften des Suarez, die bis auf einige unbedeutendere vollständig publiziert sind[2]), umfassen in der zu Lyon 1632 erschienenen Ausgabe 23 Bände. Eine weitere Ausgabe, die in den Jahren 1740—1751 zu Venedig veranstaltet wurde, enthält die gleiche Anzahl von Bänden. Die neueste Ausgabe wurde in Paris 1856—1877 in 26 Bänden veranstaltet. Leider ist die Pariser Ausgabe nur ein unkritischer Abdruck der venezianischen[3]).

De Wulf charakterisiert die Philosophie des Suarez mit den treffenden Worten: »Sa philosophie est une interprétation remarquable de la synthèse scolastique. Pour la constituer, il emprunt au thomisme un bon nombre de matériaux, mais s'en écarte dans d'importantes questions, où il défend des idées personnelles«[4]). In den Fragen, wo er vom Thomismus abweicht, schliesst er sich meistens an die Richtung der Franziskanerschule an. Er verschmäht es aber auch nicht, dem Nominalismus des späteren Mittelalters wichtige Gedanken zu entlehnen.

---

[1]) Vgl. K. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte I, Regensburg 1861, 64 ff.

[2]) Vgl. Werner a. a. O. I 95. Scoraille, *Les écrits inédits de Suarez.* Ét. relig.; janv. 1895.

[3]) Vgl. Sommervogel a a. O. VII 1661 ff. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie III, Berlin 1907, 31 f.

[4]) De Wulf a. a. O. 527.

Der Schwerpunkt der philosophischen Bedeutung des Suarez liegt auf dem Gebiete der Metaphysik. Suarez ist unstreitig der hervorragendste Metaphysiker der jüngeren Scholastik. Seine metaphysische Gedankenarbeit hat er in den *Disputationes metaphysicae,* einem umfassenden Werk, niedergelegt. Die grosse Bedeutung, welche Suarez als Metaphysiker zukommt, können wir daraus ermessen, dass die Entwicklung der scholastischen Metaphysik im 17. Jahrhundert von ihm nachhaltig beeinflusst ist. Wie sehr wir zu dieser Behauptung berechtigt sind, zeigt eine Aeusserung Heerebords (1654), der Suarez geradezu als „omnium metaphysicorum papam atque principem" bezeichnet und erklärt, dass alle besseren Metaphysiken seiner Zeit nichts anderes seien als blosse Kompendien der Schriften des Suarez. Auch Heerebord, obwohl er ein Schüler des Cartesius ist, hält sich in metaphysischen Fragen vor allem an die Autorität des Suarez. Auch die grossen Philosophen der Neuzeit, wie Cartesius, Spinoza und Leibniz, lassen suarezianische Einflüsse erkennen [1]). Einer der neuesten Philosophen, der Suarez schätzt, ist Schopenhauer, der dessen *Disputationes metaphysicae* als das wahre Kompendium der Scholastik bezeichnet [2]). So bildet denn Suarez ein wichtiges Zwischenglied zwischen der Scholastik und der neueren Philosophie.

Die philosophische Eigenart des Suarez zeigt sich vor allem in seiner Metaphysik. Er tritt hier keineswegs als Anwalt des Thomismus auf, sondern weicht vielmehr in den wichtigsten Problemen davon ab. So entscheidet er sich in der berühmten scholastischen Kontroverse über den Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nicht für die thomistische Auffassung. Während nämlich die thomistische Schule einen realen Unterschied annimmt, stellt Suarez einen solchen in Abrede. Eine nicht minder wichtige Rolle spielt in der scholastischen Spekulation die Frage nach dem Individuationsprinzip. Auch in diesem Punkt kann sich unser Philosoph nicht für die thomistische Lehre, nach der in der sogenannten materia quantitate signata der Grund der Individuation ist, erklären, sondern zieht die von Skotisten und den späteren Nominalisten verfochtene Ansicht vor, wonach jedes Ding durch seine eigene Wesenheit individuiert ist. Ein weiteres Problem, das zum Grundbestande der scholastischen Metaphysik gehört, betrifft die Materie. Die Thomisten sind der Meinung, dass die erste Materie ohne Form nicht existieren könne. Suarez bekennt sich auch hier zu einer von der thomistischen Lehre abweichenden Ansicht. Er ist nämlich mit den Skotisten der Meinung, dass die Materie auch ohne Form eine bestimmte Seinsweise habe. Gleichwohl stellt aber Suarez im Individuum eine Mehrheit substanzieller Formen in Abrede und ver-

[1]) Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gew., Leipzig 1887, 91 ff. Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839, 229.

[2]) Ueberweg-Heinze a. a. O. III 35.

teidigt mit dem Thomismus die Einheit der Form im Individuum. Auch bezüglich des Raum- und Zeitproblems weicht unser Scholastiker von der thomistischen Lehre ab. Thomas gibt die gleiche Definition vom Ort als Raum des Körpers wie Aristoteles. Das äussere Moment wird dabei in den Vordergrund gestellt, wenn auch das innere Moment nicht gänzlich vernachlässigt wird, weil man den Begriff des Raumes mittels der Bewegung gewinnen will. Das innere Moment wird nun von Suarez nachdrücklich zur Geltung gebracht. Er fasst das Wo der körperlichen Substanz als einen ihr innerlichen Modus von wirklicher Realität. Dieser innerliche Modus der Gegenwart ist ein Akzidenz innerhalb des Körpers [1]). Was die Zeit betrifft, so lehrt Aristoteles, dass sie Mass oder Zahl der Bewegung in Bezug auf das Früher oder Später sei. Wenn auch die Begriffe von Zeit und Bewegung nach Aristoteles eng zusammengehören, so sind beide doch nicht identisch [2]). Thomas schliesst sich in seinem ganzen Gedankengang eng an Aristoteles an. Nach Suarez hingegen fallen Zeit und Bewegung in Wirklichkeit zusammen. Die Dauer ist ihm das Verharren im Sein. Dauer und Existenz unterscheiden sich bloss dem Begriffe nach. Suarez beruft sich für seine Ansicht auf die Nominalisten W. Occam und G. Biel [3]).

Weniger Beachtung als die Metaphysik haben die Psychologie und Erkenntnislehre des Suarez gefunden. Die Psychologie kommt in der Schrift *De anima* zur ausführlichen Darstellung. Darin sind auch seine erkenntnistheoretischen Ansichten enthalten. In der scholastischen Philosophie bildet die Erkenntnislehre keinen ausgebildeten Zweig. Während man aber in der Blütezeit der Scholastik ein hohes Interesse für erkenntnistheoretische Probleme bekundete [4]), lässt die philosophische Literatur der jüngeren Scholastik nur ein ganz geringes Interesse für diese Fragen erkennen. Nur Suarez macht hiervon eine rühmliche Ausnahme.

In der Psychologie zeigt sich Suarez vorwiegend als Thomist. Von Thomas übernimmt er die Seelendefinition sowie die Unterscheidung einer vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele. Während er mit Thomas zwischen der Seele und ihren Vermögen einen realen Unterschied sieht, gibt er zwischen den Seelenvermögen selbst nur einen modalen Unterschied zu. Mit dem Aquinaten verteidigt er die Beweisbarkeit der Geistigkeit und Unsterblichkeit gegen den nominalistischen Skeptizismus.

In der Erkenntnislehre können wir die Beobachtung machen, dass Suarez sich bei wichtigen Problemen an die skotistisch-nominalistische Richtung anschliesst. Das gilt besonders in der Frage nach der Erkenntnis des Singulären. Dadurch gewinnt für Suarez,

---

[1]) *Disp. metaph.* 51 s. 1—2.
[2]) Arist., *Phys.* IV 11.
[3]) *Disp. metaph.* 50 s. 1.
[4]) Grabmann, Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta, Wien 1906, 29.

wie in der skotistischen und nominalistischen Denkweise, das Einzelwesen eine gesteigerte Bedeutung. Mit Duns Skotus macht er sodann den auffallenden Schritt, dass er gleich jenem den intellectus agens im Sinne einer augustinisch gefärbten Abstraktionslehre versteht. Dadurch wird ihm der Intellekt zu einem selbständigeren Gestaltungsprinzip, als es auf seiten des Thomismus der Fall ist [1]). Trotzdem hält Suarez wie Duns Skotus an dem aristotelischen Grundgedanken fest, dass ohne Sinneserkenntnis und daher ohne Beziehung des Intellektes auf das Phantasma eine geistige Erkenntnis nicht stattfinden könne. Es stossen also bei unserem Philosophen im erkenntnistheoretischen Grundproblem zwei Richtungen hart aneinander, die empirische und intellektualistische, ohne dass zwischen beiden eine Vermittlung zustande käme.

Endlich ist noch hervorzuheben, dass sich Suarez durch seinen zu Coimbra 1612 erschienenen Traktat *De legibus* auch auf dem Gebiete der Moral und Gesellschaftslehre betätigte. In dieser Schrift behandelte er auch die damals berühmte Streitfrage über den Ursprung der fürstlichen Gewalt. Der Auffassung gegenüber, dass der Fürst seine Gewalt unmittelbar von Gott hat, verteidigt Suarez, den Spuren anderer Ordensgenossen folgend, die Uebertragung durch das Volk. Nach dieser Meinung gründet die fürstliche Autorität im Volke, und dem Volke steht demgemäss auch das Recht zu, einen unwürdigen Herrscher abzusetzen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen über die philosophiegeschichtliche Stellung des Suarez können wir zu unserem eigentlichen Gegenstand übergehen. In der folgenden Abhandlung sollen die erkenntnistheoretischen Lehren des Suarez im Zusammenhang zur Darstellung gebracht werden. Unser Hauptaugenmerk richten wir darauf, die Lehren unseres Scholastikers einer historischen Würdigung zu unterziehen und den geschichtlichen Einflüssen nachzugehen. In Anlehnung an die traditionelle Scholastik unterscheidet unser Autor im Erkenntnisgebiet zwischen einer sinnlichen und intellektiven Erkenntnis. Wir berücksichtigen in unserer Abhandlung nur die intellektive Erkenntnis. Was Suarez von der sinnlichen Erkenntnis sagt, bietet für den Historiker weniger Interesse. Wir beginnen unsere Untersuchung mit dem auch von Suarez anerkannten, für das sinnliche und geistige Erkennen geltenden, erkenntnistheoretischen Grundsatz, dass jede Erkenntnis durch Verähnlichung des Erkenntnisvermögens mit dem Objekt sich vollzieht.

---

[1]) Vgl. J. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande, Kempten und München 1908, 155.

I.

Erkenntnistheoretisches Grundprinzip.

Thomas von Aquin stellte im Anschluss an Aristoteles und den berühmten *Liber de causis* als erkenntnistheoretisches Grundprinzip auf, dass die Erkenntnis durch Verähnlichung des erkennenden Subjekts mit dem erkannten Objekt sich vollzieht. Diese Verähnlichung aber, die nach Weise des erkennenden Subjekts geschieht, wird durch das Erkenntnisbild (species) bewirkt[1]). Bei der sensitiven Erkenntnis ist das Erkenntnisbild sinnlich (species sensibilis), bei der intellektiven Erkenntnis geistig (species intelligibilis).

Mit dieser in der Hochscholastik allgemein vertretenen Ansicht brach der am Ende des Mittelalters mächtig emporstrebende Nominalismus. Er verwarf die Spezies als bedingende Medien der Erkenntnis als überflüssig[2]). Die wiederaufblühende Scholastik des 16. Jahrhunderts erneuerte die alte Tradition wieder und verteidigte mit Eifer den erwähnten erkenntnistheoretischen Grundsatz.

Suarez, der Hauptrepräsentant der jüngeren Scholastik, macht davon keine Ausnahme. Wie Thomas von Aquin, so geht auch der spanische Philosoph in seiner Erkenntnislehre von dem Grundgedanken aus, dass jede Erkenntnis durch Verähnlichung des erkennenden Subjekts mit dem erkannten Objekt, die durch das Erkenntnisbild bewirkt wird, zustande kommt[3]). Den Grund für die Notwendigkeit einer Spezies findet er, in gleicher Weise wie Thomas, sowohl im Wesen des Erkenntnisprozesses als einer Verähnlichung zwischen dem Erkenntnisvermögen und Objekt als auch in dem indifferenten Verhalten der Erkenntnispotenz, die nur durch die Spezies zur Tätigkeit determiniert werden könne[4]).

---

[1]) *S. c. g.* I, 77 II, 77, 98. *De pot.* q. 3 a. 3. *De verit.* q. 8 a. 3 q. 7 a. 14 ad 6. Kaufmann, Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin: Philos. Jahrb. II. Bd. 22 ff. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, Münster 1850, Nr. 18 ff. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen *Liber de causis,* Freiburg im Br. 1882, §§ 11, 19, 23. 7.

[2]) Vgl. De Wulf a. a. O. 444 ff. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865, 973 ff. Durandus, *In sent.* II, dist. 3 q. 6.

[3]) *De anima* III c. 1 n. 4: Unio obiecti cognoscibilis cum potentia necessaria est in omni cognitione. Est fere communis omnium theologorum et philosophorum sententia, qui in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam obiectorum, ut per illas obiecta uniantur potentiis, easque vocant species intentionales, species quidem, quia sunt formae repraesentantes, intentionales vero, non quia entia realia non sint, sed quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet. *Ibid.* n. 7: Quoniam modus cognoscendi est per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam . . ., propter ipsam ergo assimilationem necessarium est, ut ipsum cognoscibile uniatur cognoscenti, ut scilicet apte possit perfici actualis assimilatio sive cognitio.

[4]) *Ibid.* n. 8: Nam species ponuntur ad actuandam potentiam. *Ibid.* n. 7: Alia ratio reddi potest, quia potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum

In Uebereinstimmung mit der alten Schule nimmt Suarez für die sensitive und intellektive Erkenntnisstufe verschiedene Erkenntnisbilder an. Nur im Intellekt allein sind die Erkenntnisformen geistig, in den übrigen Erkenntnisvermögen sind sie materiell [1]). Unser Autor unterlässt es nicht, darauf hinzuweisen, dass das sinnliche Erkenntnisbild oder Phantasma zur Determination des Intellektes nicht genüge. Das Phantasma, führt er aus, ist etwas Materielles und existiert nur in einer niederen Erkenntniskraft und kann darum mit der geistigen Tätigkeit der höheren Potenz auch nicht mitwirken. Das Phantasma kann ferner den Intellekt nicht determinieren, weder als eine ihm inhärierende Form, wegen seines materiellen Charakters, noch auch als Objekt, da der Intellekt seinen Gegenstand nicht im Phantasma erkennt, noch auch kann es, wegen seines materiellen Charakters, mit dem Intellekt zur Hervorbringung eines geistigen Aktes mitwirken [2]).

Thomas von Aquin lehrt an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes, dass das intellectum und der intellectus factus in actu eins seien. Er wendet dabei auf die intelligible Spezies die metaphysischen Begriffe forma und actus, auf den möglichen Intellekt den metaphysischen Begriff potentia an [3]). Wenn aber die Spezies den Rang der metaphysischen Form innehat, so ist damit auch gegeben, sie als Tätigkeitsprinzip aufzufassen. Suarez fasst die Lehre des Thomas so auf, dass die von der Spezies informierte Potenz in dem Sinne Prinzip der Erkenntnistätigkeit ist, dass die Potenz aus sich gar keine Tätigkeit entfaltet, sondern die Spezies die ausschliessliche Ursache des Erkenntnisaktes ist [4]). Dies geht unserem Autor entschieden zu weit. Er macht sich deshalb von der Autorität des Aquinaten los und geht polemisch gegen ihn vor. Die Gründe, die ihn eine oppositionelle Stellung gegen Thomas ergreifen lassen, sind folgende: Durch die thomistische Lehre, meint Suarez, werde die Grundeigenschaft des Erkenntnisaktes als Lebenstätigkeit in Abrede gestellt. Wenn nämlich die Erkenntniskraft beim Erkenntnisakt nicht aktiv mitwirke, so sei damit die Seele nicht mehr als Prinzip der Erkenntnis zu betrachten. Ferner müsste dann mit dem Vorhanden-

---

circa hoc vel illud obiectum, et ideo ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget coniunctione aliqua ad ipsum obiectum.

[1]) *Ibid.* c. 2 n. 16: Species intentionales in solo intellectu sunt spirituales et indivisibiles, in aliis autem potentiis cognoscitivis sunt materiales et divisibiles.

[2]) *Ibid.* c. 1 n. 9: Falsum esse intellectum sufficienter determinari per phantasma. Primo, quia phantasma, cum sit quid materiale et in inferiori potentia existens, non potest esse sufficiens ad operationem spiritualem potentiae superioris. Item phantasma non potest determinare intellectum ut forma inhaerens illi, quia est materiale neque etiam ut obiectum, quia intellectus non cognoscit rem in phantasmate, neque denique ut cooperans intellectui, quia, cum sit materiale, non potest cooperari ad actum spiritualem.

[3]) *S. th.* I q. 14 a. 2, q. 55 a. 1 ad 2, q. 85 a. 2 ad 1, q. 87 a. 1 ad 3, q. 79 a. 3, q. 56 a 1: Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem sicut forma, quae est principium actionis in aliis agentibus.

[4]) *Ibid.* c. 4 n. 4. *S. th.* I q. 56 a. 1, q. 79 a. 3.

sein einer Spezies notwendig ein Erkenntnisakt vorhanden sein, was aber der Erfahrung widerstreite [1]).

Aus diesen Gründen glaubt darum unser Autor nicht bloss der Spezies, sondern auch der Erkenntnispotenz eine eigene und unmittelbare aktive Mitwirkung beim Erkenntnisakt zuschreiben zu müssen [2]).

Diesen Gedanken entwickelt Suarez im Anschluss an Duns Skotus. Das Unpsychologische der thomistischen Lehre ist dem scharfsinnigen Denker aus der Franziskanerschule nicht entgangen. Duns Skotus will infolge seiner empiristischen Tendenz, dem Erbe aus der Ordensschule von Oxford [3]), den Erkenntnisvorgang sich psychologisch klar machen. Er verwirft deshalb die thomistische Grundlehre von der Spezies als Form des Intellektes [4]). Dadurch muss natürlich die Spezies in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis stark in den Hintergrund gedrängt werden. Sie wird aber geradezu illusorisch gemacht durch die weitere Behauptung, dass die Ursächlichkeit des Erkenntnisaktes weder vom Objekt noch von der Spezies des Objektes ausgeht, sondern Seele und Objekt zusammen die Totalursache des Erkenntnisaktes bilden [5]).

Es treten also bei Skotus der intellectus agens und die Spezies ganz in den Hintergrund. Damit stellt er sich in einen prinzipiellen Gegensatz zur thomistischen Lehre. Wenn schliesslich Wilhelm Durandus, Petrus Aureolus und Wilhelm Okkam mit seiner Schule die Notwendigkeit des intellectus agens und der Spezies ganz leugneten, so haben sie damit nur die Konsequenzen aus den Aufstellungen des Duns Skotus gezogen [6]).

Wir haben bereits erwähnt, dass Suarez seine Ansicht im Anschluss an Duns Skotus entwickelt. Aber er übernimmt nicht ohne weiteres die skotistische Lehre, sondern modifiziert sie. Er sagt darum, nicht Seele und Objekt bilden die Totalursache des Erkenntnisaktes, sondern Potenz und Spezies wirken gemeinschaftlich mit beim Erkenntnisakt [7]). Durch diese Umbildung der skotistischen Lehre

---

[1]) *Ibid.* n. 4—5.

[2]) *Ibid.* n. 9: Potentia cognoscens habet propriam et immediatam activitatem circa obiectum suum. *Ibid.* n. 12: Non tantum potentia, sed etiam species habet aliquam activitatem circa actum cognoscendi.

[3]) Vgl. Endres, a. a. O. 154. H. Siebeck, Zur Gesch. d. Psychologie der Scholastik: Archiv f. Gesch. d. Philos. I [1888] 375 ff.

[4]) *In I sent.* dist. 3 q. 7: Ergo species intelligibilis non erit forma ipsius intellectus.

[5]) Ibid.: Nec intellectus recipit suam causalitatem ab obiecto vel specie obiecti . . . (species) non dat tamen intellectui aliquam actualitatem pertinentem ad causalitatem intellectus . . . Si ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur, quod ista duo sunt causa integra respectu notitiae genitae.

[6]) De Wulf a. a. O. 444 ff. Stöckl a a. O. II 973 ff. Ueberweg-Heinze a. a. O. II 341 ff. Werner, Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters III 5.

[7]) *Ibid.* n. 9—12.

kommt Suarez zur Auffassung, wie sie ähnlich von Albert dem Grossen vertreten wurde, wonach die Potenz das Prinzip des „Dass" und die Spezies das Prinzip des „Was" der Erkenntnis ist[1]), während Thomas hier durch Averroes beeinflusst zu sein scheint[2]).

Unser Autor steht mit seiner Ansicht nicht allein da. Auch sein Zeit- und Ordensgenosse Goës lehrte, dass sowohl die Potenz als auch die Spezies als zwei Teilursachen eine besondere Tätigkeit auf die Entstehung des Erkenntnisaktes ausüben[3]).

II.

Ursprung der intelligiblen Erkenntnisformen.

Wir haben gesehen, dass Suarez den Grundgedanken der aristotelischen Erkenntnislehre aufgenommen hat, dass jede Erkenntnis durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten zustande kommt. Dieses Gesetz gilt für das Gebiet des sinnlichen und geistigen Erkennens. Die intellektuelle Erkenntnis ist somit durch ein Erkenntnisbild bedingt. Dieses Erkenntnisbild ist aber nicht sinnlicher, sondern geistiger Art. Soll also eine intellektuelle Erkenntnis der Dinge stattfinden, so muss in unserem Intellekt ein geistiges Bild von derselben entstehen. Wie entstehen nun diese geistigen oder intelligiblen Erkenntnisbilder im Intellekt? Diese Fragestellung stammt von Aristoteles.

Nach Aristoteles erkennt der Sinn nur das Einzelne und Konkrete, der Intellekt zunächst das Allgemeine. Der Intellekt ist von Natur aus nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach erkennend. Damit er aber wirklich erkennend wird, muss er aktualisiert, d. h. in den Erkenntnisakt übergeführt werden. Das geschieht durch die intelligiblen Erkenntnisformen. Die Formen findet der Verstand in den Phantasmen. Zur Erklärung nimmt Aristoteles in der Seele einen doppelten Intellekt an, einen *νοῦς*, der alles wird, und einen *νοῦς*, der alles wirkt[4]). An die Unterscheidung eines möglichen und wirkenden Verstandes knüpften sich im Laufe der Zeiten die ver-

[1]) Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen. Beiträge z. Gesch. der Philosophie des Mittelalters IV, 5 I (Münster 1903) 225.

[2]) Ausführliche Belege hierüber gibt Duns Skotus a. a. O.

[3]) Goës, *De anima* II c. 6 a. 3: Sed potentiam vindicare suam peculiarem virtutem ad agendum similiterque speciem vindicare suam, ita ut ambae tanquam duae partiales causae diversae tamen rationis seu tanquam duae partes unius integri agentis immediati vires suas conferant iungantque ad actionem cognoscendi.

[4]) Arist., *De an.* III 4—5. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele, Bonn 1901, 162 ff. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, 113 ff. Kampe, Die Erkenntnislehre des Aristoteles, Leipzig 1870.

schiedensten Erklärungsversuche. Ich erwähne nur einige wenige. Alexander von Aphrodisias z. B. identifizierte den intellectus agens (ein Ausdruck, der sich bei Aristoteles selber nicht findet) mit der Gottheit. Averroes hielt ihn in panpsychistischem Sinne für die allgemeine Menschenvernunft [1]). Diesen Philosophen gegenüber erklärt Thomas von Aquin mit Alexander von Hales und Albert dem Grossen den intellectus agens nicht als eine von der Seele verschiedene Substanz, sondern als ein Vermögen der Seele [2]).

Wir erwähnten die Lehre des Aristoteles kurz, um den Punkt aufzuzeigen, an dem die Aristoteliker auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie einsetzten.

Wie stellte sich nun Thomas von Aquin zu diesem Grundproblem der aristotelischen Erkenntnislehre? Wir müssen diese Frage beantworten, damit wir die Lehre des Suarez in diesem Punkte richtig verstehen können. Nach Thomas geht die menschliche Erkenntnis von der Sinnestätigkeit aus. Dadurch entstehen Wahrnehmungsbilder von den sinnenfälligen Objekten, die als Phantasmen von der Phantasie festgehalten werden. Da die Sinnendinge eine allgemeine Natur in sich schliessen und Verwirklichungen einer Idee darstellen, so haben auch die Phantasiebilder eine Beziehung zum Idealen, das sie der Möglichkeit nach in sich enthalten. Die Kraft nun, welche das Ideale aus den Phantasmen abstrahiert, ist der intellectus agens. Weil aber das Phantasma an sich wegen seines materiellen Charakters zur Aktualisierung des immateriellen intellectus possibilis ungeeignet ist, muss es dazu erst fähig gemacht werden. Der tätige Intellekt wendet sich deshalb zum Phantasma hin, beleuchtet es und macht es so fähig, auf werkzeugliche Weise zur Erzeugung der geistigen Erkenntnisformen mit ihm mitzuwirken [3]). Der intellectus agens erzeugt also aus den Phantasmen die intelligiblen Erkenntnisformen, welche dann von dem intellectus possibilis aufgenommen werden [4]).

Durch die erwähnte Einwirkung des intellectus agens auf die Phantasiebilder werden aber dieselben keineswegs in geistige Formen umgewandelt, sondern sie bleiben ihrer Seinsweise nach von den geistigen Formen verschieden und bilden nur den Stoff für deren

[1]) Brentano a. a. O. 7 ff. Stöckl a. a. O. II 16 ff. Renan, *Averroès et l'averroisme*. Paris 1852.

[2]) Thomas, *S. th.* I q. 54 a. 4. Compend. theol. (ed. Abert) c. 88. Alexander, *S. th.* P. II q. 69 m. 3 a. 3. Schneider a. a. O. I 186.

[3]) *Quodl.* VIII q. 2 a. 3: Intellectus agens est principale agens et agit rerum similitudines in intellectu possibili Phantasmata autem, quae a rebus inferioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. *De verit.* q. 10 a. 6 ad 7. *S. th.* I q. 85 a. 1 ad 4.

[4]) Compend. theol. a. a. O. Aestimandum est unam esse animam intellectivam, quae sunt caret naturis rerum et potest eas recipere per modum intelligibilem et quae phantasmata facit intelligibilia. Unde potentia eius secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis, potentia autem eius, secundum quam abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, vocatur intellectus agens, qui est quoddam lumen intelligibile.

Erzeugung [1]). Wenn auch Thomas von einem Immateriellmachen der Sinnenbilder durch das Licht des tätigen Intellektes spricht, so ist damit nichts anderes als die Abstraktion selbst gemeint [2]). Eine Wesensveränderung anzunehmen, wäre ein Widerspruch gegen die thomistische Metaphysik, weil nach Thomas geschaffene Wesen andere nur der Form, nicht aber der Materie nach verändern können. Eine Veränderung erfahren sie allerdings, insofern sie bewegte Organe des intellectus agens werden, was sie ihrer ursprünglichen Seinsweise nach nicht waren [3]).

Die vom intellectus agens abstrahierten Erkenntnisformen stellen das allgemeine Wesen der Dinge ohne ihre individuellen Eigentümlichkeiten dar [4]). Diese Formen werden vom möglichen Intellekt aufgenommen, der dadurch erst wirklich erkennend wird [5]).

Nach Thomas müssen wir eine zweifache Abstraktion unterscheiden, eine Abstraktion des tätigen und eine Abstraktion des möglichen Intellektes. Durch die Abstraktion des tätigen Intellektes werden die Erkenntnisformen aus den Phantasmen einfach erzeugt. Sie wird von Thomas vorzugsweise als Abstraktion bezeichnet. Die Abstraktion des möglichen Intellektes dagegen, vielfach consideratio genannt, ist die Erkenntnis der allgemeinen Wesenheiten der Dinge durch jene Formen ohne die individuellen Eigentümlichkeiten derselben. Diese zweifache Abstraktionsweise wurde von den Thomisten stets mit Eifer als die Lehre ihres Meisters verteidigt [6]). Nach Thomas ist also die Abstraktion nicht eine durch Vergleichung und Reflexion gewonnene Zusammenfassung dessen, was verschiedenen sinnlichen Erscheinungen gemeinsam ist, sondern eine intellektuelle Erfassung der unter den sinnlichen Erscheinungen liegenden Wesenheit [7]).

Fragen wir nun, welchen Standpunkt Suarez in diesem wichtigen Problem einnimmt. Wir müssen hier konstatieren, dass unser Autor prinzipiell von der aristotelisch-thomistischen Philosophie abweicht.

---

[1]) *S. th.* I q. 84 a. 6, q. 85 a. 1. Schmid a. a O. I 412.

[2]) *De verit.* q. 10 a. 6 ad 1.

[3]) Baron, Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas von Aquin, Münster 1902, 21. Schmid a. a. O. I 413.

[4]) *S. th.* I q 85 a. 1 ad 4, q. 79 a. 2.

[5]) *S. th.* q. 79 a 2: *Quaest. disp. de an.*. a. 3, a. 4 ad 8: Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia, actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet, quod utraque istarum actionum concurrat.

[6]) Diese zweifache Abstraktion fasst Thomas zusammen in *S. th.* I q. 85 a. 1. Dazu bemerkt der berühmte Thomaserklärer Cajetan: Nota, quod abstrahere a phantasmate quandoque significat operationem intellectus possibilis. Intellectus agentis quidem quando dicitur, quod abstrahimus species intelligibiles a phantasmatibus. Intellectus vero possibilis quando dicitur, quod cognoscimus quidquid hominis abstrahendo ab hoc et illo homine. Vgl. Schmid a. a. O. I 416.

[7]) Schmid a. a. O. I 417. Baron a. a. O. 24 ff. Kleutgen a. a. O. I 105. *In libr. periherm.*. l. 10. *S. th.* I q. 13 a. 9.

Dies zeigt sich schon in seiner Auffassung vom Intellekt. Während Thomas den tätigen und möglichen Intellekt als zwei real verschiedene Kräfte der Seele ansieht, gibt unser Philosoph nur einen modalen Unterschied zu zwischen den beiden Erkenntniskräften [1]). Ein und derselbe Intellekt vollzieht die Funktion des aristotelischen intellectus agens und possibilis. Unser Autor lehrt nämlich, dass derselbe Intellekt beim Erkennen sich zugleich aktiv und rezeptiv verhalte. Im Erkenntnisprozess dürfen Tätigsein und Aufnehmen nicht getrennt und verschiedenen Kräften zugeschrieben werden. Insofern derselbe Intellekt die Erkenntnisformen hervorbringt, wird er intellectus agens, insofern er durch die Erkenntnisformen erkennt, wird er intellectus possibilis genannt [2]). Suarez identifiziert also sachlich die beiden Intellekte. Nur die Beibehaltung der alten Terminologie verleiht seiner Anschauung noch ein aristotelisches Gewand. Durch diese Abweichung werden natürlich auch die aristotelischen Begriffe von Potenz und Akt in ihrer ursprünglichen Anwendung auf den Intellekt völlig umgewertet. Mit dieser Modifikation der aristotelischen Intellektlehre macht sich Suarez die Auffassung der unter augustinischem Einfluss stehenden Denker Aegidius Colonna [3]) und Heinrich von Gent [4]) zu eigen, die gleichfalls den tätigen und möglichen Intellekt vermengten. Diese Denkweise verteidigt auch Duns Skotus, wenn er den tätigen und möglichen Intellekt als zwei verschiedene Betätigungsweisen eines und desselben Vermögens betrachtet [5]). In dieser Modifikation erscheint die aristotelische Intellektlehre durchgehends in der Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts [6]).

---

[1]) *Ibid.* IV c. 8 n. 12: Quartum dubium est, an hi duo intellectus realiter distinguantur: nam dicta omnia id supponere videntur, recte Aristoteles ac S. Thomas de his loquuntur, quasi de rebus distinctis. In n. 13 verteidigt Suarez die entgegengesetzte Ansicht: Opposita tamen sententia est valde probabilis ... Confirmatur, quoniam intellectus agens post hanc vitam semper actione carebit, quod inconveniens censetur, si potentia est distincta realiter: erit ergo virtus eiusdem potentiae.

[2]) *Ibid.* n. 1: Est ergo in parte intellectiva animae nostrae duplex productio, nempe speciei et actus, duplexque receptio correspondens, utraque vero debet fieri ab spirituali virtute, et in potentia spirituali, ut ex dictis patet. Est autem potentia eadem receptiva speciei, productivaque actus intelligendi, quae intellectus possibilis vocatur, quia ex natura sua est potentia, ut speciebus rerum omnium informetur, et per eas intelligat, at vero virtus productiva specierum, quia recipiendi munus non habet, sed tantum agendi, ideo ab actione denominatur agens, diciturque intellectus, non quia intelligat, cum solum producat species, quae productio intellectio non est (obiectum enim sensibile species quoque producit, nec tamen sentit), sed quia res intelligibiles reddit.

[3]) De Wulf a. a. O. 388. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters III, Wien 1883, 23, 130. Ders., Aufsatz über die augustinische Psychologie in mittelalterlicher Entwicklung, Wiener Sitzungsberichte. C. 1882. 455, 481.

[4]) *Quodl.* IV q. 7, q. 21, V q. 14—15, XV q. 9. Schmid a. a. O. II 121 f.

[5]) In I *sent. dist.* 3 q. 7 n. 26.

[6]) Arriaga, *De an.* disp. 6 s. 1 n. 1. Goës, *De an.* III c. 5 q. 1 a. 2. Nebridius, Philosophia magni doctoris ecclesiae et episcopi S. Augustini. Wien 1654. *Phys.* XIV 2, 448.

Nur die thomistische Dominikanerschule hielt unentwegt an der alten Tradition fest.

Nach aristotelischer Auffassung bildet die sinnliche Erkenntnis die Grundlage für die intellektuelle Tätigkeit. An diesen Gedanken knüpft auch Suarez an. Der tätige Intellekt bedarf nach unserem Autor zu seiner Betätigung eines Phantasiebildes. Ist kein Phantasma vorhanden, so kann der Intellekt auch nicht in Tätigkeit treten, da derselbe nur von dem im Phantasiebild dargestellten Gegenstand bewegt werden kann[1]). Mit Nachdruck tritt unser Autor dem skotistischen Gedanken entgegen, dass der Zusammenhang von Phantasie und Intellekt auf die Sünde zurückzuführen sei[2]), und stellt dem Franziskanerphilosophen gegenüber den Satz auf, dass der Zusammenhang zwischen Phantasie und Intellekt ein innerer und natürlicher sei[3]). Merkwürdigerweise führt Suarez den aristotelischen Gedanken nicht weiter fort. Er reisst nämlich im Erkenntnisprozess den von ihm statuierten Zusammenhang von sinnlicher und geistiger Erkenntnis auseinander. Die intelligible Erkenntnisform gilt ihm nämlich nicht, wie nach der aristotelisch-thomistischen Denkweise, als gemeinsames Produkt von Phantasie und Intellekt. Er denkt sich nämlich den Intellekt allein als Prinzip der geistigen Erkenntnisform. Zu dieser Auffassung bestimmte ihn der materielle Charakter des Phantasmas. Indem er gerade dieses Moment mit besonderer Schärfe betont, kommt er zur Ueberzeugung, dass das Phantasma zu einer Mitwirkung mit dem Intellekt nicht fähig sei und auch gar nicht befähigt werden könne. Deshalb findet keine Einwirkung des Intellektes auf das Sinnenbild statt, deshalb wird keine Beleuchtung und Vergeistigung desselben vorgenommen, wie Thomas lehrt[4]), sondern der Intellekt hat aus sich die Kraft, die intelligiblen Formen zu erzeugen. Die geistigen Erkenntnisformen sind also das Produkt des Intellektes allein. Der Erkenntnisvorgang stellt sich also dar als ein von innen heraus sich vollziehendes Auswirken des Erkenntnisbildes, als eine Selbstverähnlichung des Intellektes mit den Dingen[5]). Wie sich Suarez die eigentliche Aufgabe des Sinnenbildes denkt, geht aus

---

[1]) *Ibid.* IV c. 2 n. 1: Intellectus non movetur nisi ab obiecto interius in phantasmate repraesentato. *Ibid.* n. 11: Intellectus agens numquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur.

[2]) *Ibid.* c. 7 n. 3—5.

[3]) *Ibid.* n. 3: Anima, dum corpori unitur, intrinsecam dependentiam habet a phantasia, quatenus videlicet per intellectum minime operatur, nisi actu etiam per phantasma aliquod operetur.

[4]) Schmid a. a. O. I 412.

[5]) *Ibid.* III c. 1 n. 9; Falsum esse intellectum sufficienter determinari per phantasma. Primo, quia phantasma, cum sit quid materiale, et in inferiore potentia existens, non potest esse sufficiens ad operationem spiritualem potentiae superioris. Item phantasma . . . quia, cum sit materiale, non potest cooperari ad actum spiritualem. IV c. 2 n. 12: Inesse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognovit, ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem.

seinen Ausführungen selbst nicht klar und bestimmt genug hervor, da er verschiedene Angaben darüber macht. In erster Linie äussert er, die positive Aufgabe des Phantasiebildes besteht in der Determination des tätigen Intellektes [1]). Diese Determination darf aber nicht als ein ursächlicher Einfluss des Phantasmas auf den Intellekt in der Hervorbringung des Erkenntnisbildes aufgefasst werden. Das Phantasma verhält sich vielmehr bei der Hervorbringung einer geistigen Erkenntnisform durch den Intellekt als „materia et quasi exemplar", wie unser Autor sich ausdrückt [2]), Aber unser Philosoph äussert sich über das Verhältnis des Phantasmas zum Intellekt auch noch anders. Das Phantasiebild, sagt er, verhält sich zum Intellekt „instar materiae aut excitantis animam aut vero instar exemplaris" [3]). An dieser Stelle ist also das Verhältnis des Phantasmas zum Intellekt ganz unbestimmt gelassen. Dass aber auch hierbei die Sinneserkenntnis als mitbestimmender Faktor nicht in Betracht kommt, lässt uns die sofort daran geknüpfte Bemerkung erkennen: „Ipse sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem" [4]). An einer anderen Stelle sagt unser Autor, die Abstraktion sei nicht so zu verstehen, als ob die Spezies von dem Phantasma abstrahierbar wäre oder abstrahiert werden könnte, sie sei auch nicht so aufzufassen, als ob die Spezies dem Phantasma beigemengt wäre und dann vom tätigen Intellekt losgelöst und in den möglichen Intellekt eingeführt würde, sondern sie sei vielmehr so zu verstehen, dass durch die Tätigkeit des Intellektes allein die Spezies hervorgebracht werde, welche dieselbe Natur wie das Phantasma, aber auf geistige Weise darstelle [5]). Wir können also sagen, dass nach Suarez die Sinneserkenntnis die Aufgabe hat, den Intellekt zur Tätigkeit anzuregen und zu veranlassen, die Gegenstände, deren Sinnenbilder ihm vorschweben, geistig in sich nachzubilden. Damit hängt die intellektuelle Erkenntnis von der sinnlichen ab. Aber die Sinnenbilder verhalten sich in keiner Weise als mitbestimmende Faktoren. Ihre ganze Bedeutung für den Erkenntnisprozess beschränkt sich darauf, zur Betätigung der intellektiven Kraft den Anstoss zu geben. Das genügt, dass der Intellekt aus sich die intelligible Spezies zu erzeugen vermag nach Massgabe des Phantasiebildes.

---

[1]) *Ibid.* n. 11: Intellectus agens nunquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur.

[2]) *Ibid.* n. 12: Praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo.

[3]) *Ibid.* n. 12.

[4]) *Ibid.* n. 12.

[5]) *Ibid.* n. 18: De abstractione est observandum, speciem non dici abstrahibilem vel abstrahi a phantasmatibus, unde postea separetur ab intellectu agente ac transferratur in possibilem: hoc enim puerile esset cogitare, quo enim modo spirituale mixtum esset materiali? quo item migraret accidens de subiecto in subiectum. Intellectum ergo abstrahere speciem, nihil est aliud quam virtute sua efficere speciem spiritualem repraesentantem eamdem naturam, quam phantasma repraesentat, modo tamen quodam spirituali.

Es liegt auf der Hand, dass unser Scholastiker in dem bezüglichen Punkte wesentlich von der Anschauung der aristotelisch-thomistischen Philosophie abweicht. Das hängt zusammen mit seiner Auffassung vom Erkenntnisvermögen. Wenn der Intellekt allein, aus sich heraus, die intelligiblen Erkenntnisbilder erzeugt, dann kann der Sinneserkenntnis keine andere Bedeutung im Erkenntnisprozess zukommen, als Suarez derselben wirklich zuschreibt. Wenn das geistige Erkenntnisbild nicht aus dem Phantasma, sondern aus dem Intellekt heraus erzeugt wird, so lässt sich eine Abstraktion im Sinne der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre gar nicht mehr denken. Damit tritt der tätige Intellekt als ein viel selbständigeres Gestaltungsprinzip auf im Erkenntnisprozess als nach der thomistischen Anschauung möglich ist. Nach der thomistischen Erkenntnislehre ist der intellectus agens für sich allein nicht tätig, sondern nur in Mitwirkung mit der Phantasie. Der Intellekt erzeugt nicht aus sich heraus die intelligible Erkenntnisform, sondern aus dem Phantasma; die Sinneserkenntnis ist ein mitbestimmender Faktor im Abstraktionsprozess; sie verhält sich als werkzeugliche Ursache.

Trotz dieses offenkundigen Gegensatzes zu Thomas glaubt Suarez mit ihm übereinzustimmen. Er gibt sich alle Mühe, die thomistische Lehre in seinem Sinn zu interpretieren. Wenn Thomas von einer werkzeuglichen Ursache der Phantasmen redet, so ist das nach der Meinung unseres Scholastikers nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen. Diese uneigentliche Werkzeugursache sei nichts anderes als die Determination des Intellektes durch das Phantasma im Sinne unseres Scholastikers. Dazu komme noch, dass auch Thomas die Phantasiebilder als Materialursache für die Erzeugung der geistigen Formen bezeichne[1]). Es ist ganz überflüssig zu bemerken, dass unser Autor in keiner Weise auf die Autorität des Aquinaten sich berufen kann. Es ist eine ganz willkürliche Interpretation unseres Scholastikers, dass Thomas unter der werkzeuglichen Mitwirkung des Phantasmas eine Determination des Intellektes im Sinne des Suarez lehre. Der Text lässt nur die Auffassung einer eigentlichen Werkzeugursache zu[2]). Suarez glaubt sich vor allem auf die Stelle stützen zu können: „Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae“ [3]). Damit ist aber zum Ausdruck gebracht, dass die Sinneserkenntnis nicht der einzige Faktor der geistigen Erkenntnis ist, sondern nach Art der Materialursache mit dem Intellekt mitwirkt; der Sinneserkenntnis ist also auch hier eine mitbestimmende Wirksamkeit zugesprochen, während sie nach Suarez

---

[1]) *Ibid.* c. 2 n. 12—13.

[2]) *Quodl.* 8 q. 2 a. 3: Intellectus agens est principale agens et agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. *De verit.* q. 10 a. 6 ad 7. Schmid a. a. O. I 412.

[3]) *S. th.* I q. 84 a. 6.

mit der Tätigkeit des Intellektes überhaupt nicht verbunden sein kann, weil nach ihm die intellektive Kraft aus sich die geistige Erkenntnisform hervorbringt.

Suarez erwähnt auch, dass seine Theorie von mehreren Thomisten vertreten werde. Allerdings weiss er keinen einzigen Vertreter namhaft zu machen. Aber Johannes a S. Thoma, einer der hervorragendsten Männer aus der Thomistenschule und heftigsten Gegner der suarezianischen Abstraktionstheorie, betont ausdrücklich, dass bei den Thomisten es allgemeine Ansicht ist, dass das Phantasma ein Werkzeug des Intellektes ist[1]).

In Wahrheit ist die Lehre unseres Scholastikers in diesem Punkte mit dem Augustinismus in Zusammenhang zu bringen. Augustin spricht den Gedanken aus, dass der Intellekt, angeregt von den Sinnen, in sich selbst mit wunderbarer Schnelligkeit die geistigen Formen bilde[2]). Dieser Satz hatte sich auch auf das Mittelalter fortgeerbt und wird auch in dem die psychologischen Resultate von Augustin bis ins 12. Jahrhundert herab zusammenfassenden Buche *De spiritu et anima* vertreten[3]). An diesen Gedanken knüpft auch der ganz im Banne Augustins stehende Wilhelm von Auvergne an. Dieser Magister des 13. Jahrhunderts lehrt nämlich, dass die intelligiblen Erkenntnisformen nicht mit Hilfe der Phantasmen als werkzeugliche Ursachen hervorgebracht, sondern vom Intellekt heraus erzeugt werden. Die Sinnesbilder bleiben völlig unverändert und bilden bloss die Veranlassung zur Betätigung des Intellektes. So hängt die intellektuelle Erkenntnis zwar von den Sinnenbildern ab, aber diese verhalten sich in keiner Weise als mitbestimmende Faktoren. Ihre ganze Bedeutung für den Abstraktionsprozess beschränkt sich darauf, zur Betätigung des Intellektes den Anstoss zu geben. Das reicht hin, um das entsprechende intelligible Bild in dem Spiegel des Intellektes zur Erscheinung zu bringen[4]). Eine ähnliche Anschauung finden wir auch bei Wilhelm Durandus. Auch Durandus weist beständig darauf hin, dass das Phantasma in keiner Weise mit dem Intellekt mitwirken könne, sondern sich „objektiv und repräsentativ" verhalte. Das Phantasma werde auch nicht umgestaltet, sondern der Intellekt erzeugt aus sich heraus die intellektuellen Vorstellungen[5]). Suarez weicht aber von Augustin und den genannten Scholastikern insofern ab, als er die Erkenntnisformen

---

[1]) *De an.* q. 10 a. 2: Quapropter dicendum est intellectum agentem ... uti phantasmate tamquam instrumento a se moto et elevato ad producendam speciem spiritualem et intelligibilem.

[2]) *De gen. ad litt.* XII c. 16 n. 35: Eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili.

[3]) *De spiritu et anima* c. 24 (Migne, Patrol. S. l. t. 40 p. 798): Non enim corpora visa illas imagines in spiritu faciunt . . ., sed ipse spiritus in se ipso celeritate mirabili. Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne, Münster 1893, 54 f.

[4]) Baumgartner a. a. O. 58.

[5]) *In I sent.* 3 q. 5 n. 4 ss.

durch den intellectus agens hervorbringen lässt. Unser Autor hat hierin Vorgänger in Matthaeus von Aquasparta und Duns Skotus. Beide verbinden nämlich mit der augustinischen Lehre von dem Ursprung der geistigen Erkenntnisbilder die aristotelische Theorie des intellectus agens. Matthaeus von Aquasparta lehrt, dass „die Seele oder der Intellekt die Spezies von den Aussendingen erhält, jedoch nicht in Kraft der auf die Seele wirkenden körperlichen Dinge selbst; der Intellekt formt und bildet diese Spezies mit eigener vitaler Kraft“ [1]). Auch Duns Skotus, der Begründer der jüngeren Franziskanerschule, lehrt, dass eine geistige Erkenntnis ohne Beziehung des Intellektes auf die Sinnenbilder nicht zustande kommen könne. Die Sinneserkenntnis muss den Anstoss geben, damit der Intellekt in Tätigkeit treten könne. Das ist aber auch ihre ganze Aufgabe. Sie ist kein mitbestimmender Faktor in der Hervorbringung des intellektuellen Erkenntnisbildes. Der Intellekt erzeugt nämlich aus sich heraus das intelligible Bild [2]).

Suarez steht im 16. Jahrhundert nicht allein da mit seiner augustinisch gefärbten Theorie über den Ursprung der intelligiblen Erkenntnisbilder. Auch sein Zeit- und Ordensgenosse Emmanuel Goës billigt nämlich in seinem Traktat *De anima,* der einen Bestandteil des berühmten *Collegium Conimbricense* bildet, diese Lösung des Erkenntnisproblems [3]). Wie kommen nun die Jesuiten dazu, dieses augustinische Element in die Erkenntnislehre aufzunehmen? Da die Jesuiten an der Universität Coimbra eine grosse Verehrung für Duns Skotus zeigten, so liegt die Vermutung nahe, dass dieser augustinische Gedanke durch Vermittlung des Franziskaners in die Jesuitenphilosophie hineingekommen ist.

Suarez huldigt aber mit Duns Skotus einem gemässigten Augustinismus, da sie nicht, wie z. B. Bonaventura und die Mehrzahl seiner Schüler, sowie Heinrich von Gent, Meister Dietrich und spurenweise Albert der Grosse, den sogenannten Exemplarismus vertreten [4]). Der Augustinismus der Jesuitenschule erscheint als ein schwacher Vorbote des im Laufe des 17. Jahrhunderts emporblühenden exklusiven Augustinismus der Oratorianerschule, deren Hauptvertreter Thomassin, Du Hamel und Malebranche das Erkenntnisproblem wieder

---

[1]) Grabmann a. a. O. 84. De Wulf a. a. O. 310.

[2]) *De an.* q. 17 n. 10—11: Ipse intellectus continet in se totam virtutem phantasmatis respectu eius, cum sit eo virtuosius, igitur sine phantasmate poterit illam speciem causare in intellectu possibili . . . Intellectus agens mediante phantasmate vel ipso coadiuvante non poterit speciem intelligibilem producere. Vgl. Endres a. a. O. 155.

[3]) *De an.* III c. 5 q. 6 a. 2.

[4]) De Wulf a. a. O. 303 ff. Matthaeus v. Aquasparta a. a. O. 255, 261 f. Grabmann a. a. O. 69. Krebs, Meister Dietrich, Münster 1906, 125. De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. Coll. a S. Bonaventura, Quarracchi 1883, 181. Endres a. a. O. 108 f., 138.

durch Zuhilfenahme des augustinischen lumen divinum zu lösen suchten [1]).

Wie bereits erwähnt, nimmt Thomas neben der Abstraktion des tätigen Intellektes auch eine solche des möglichen Intellektes an. Die Abstraktion des intellectus agens ist ihm die blosse Erzeugung der intelligiblen Spezies aus dem Phantasma. Die Abstraktion des intellectus possibilis ist die Erfassung der allgemeinen Wesenheit der vom tätigen Intellekt abstrahierten intelligiblen Form. Auch Suarez schreibt beiden Intellekten eine Abstraktionsweise zu, aber in wesentlich anderem Sinne als Thomas. Nach dem spanischen Philosophen erzeugt der tätige Intellekt auf grund der Sinnen- und Phantasiebilder aus sich heraus die intelligiblen Formen. Diese intelligiblen Formen stellen aber nicht das Wesen der Dinge dar, wie Thomas lehrt; sie sind keine universellen, sondern individuelle Erkenntnisbilder. Sie stellen das Ding nicht seiner allgemeinen Wesenheit, sondern seiner Individualität nach dar [2]). Suarez bezeichnet das als Abstraktion der species intelligibilis. Die Abstraktion des intellectus possibilis besteht darin, dass er die gemeinsame Natur und Wesenheit erfasst [3]). Wie das näherhin zu verstehen ist, werden wir später sehen. Hier sei nur bemerkt, dass unser Autor auch in diesem Punkte von Thomas prinzipiell abweicht.

Wenn nach Suarez die erste Spezies, die sich der Intellekt bildet, das Ding in seiner Individualität darstellt, so muss der Erkenntnisprozess mit dem Einzelnen beginnen und von da zum Allgemeinen fortschreiten. Der spanische Philosoph steht mit dieser Lehre auf der Seite der skotistisch-nominalistischen Schule. Nach Duns Skotus wie nach den Nominalisten des späteren Mittelalters beginnt die Erkenntnis des Intellektes mit dem Singulären und schreitet zum Allgemeinen fort [4]). Nach Thomas hingegen legt die Erkenntnis den umgekehrten Weg zurück. Sie geht nämlich vom Allgemeinen aus und steigt zum weniger Allgemeinen herab [5]).

Die verschiedene Auffassung in diesem Lehrpunkte ist durch eine abweichende Bestimmung des Erkenntnisobjektes bedingt. Nach Thomas ist nämlich die Wesenheit in den sinnlichen Dingen das adäquate Objekt unserer Erkenntnis. Diese Erkenntnisweise denkt sich der Aquinate für unsere sinnlich-geistige Natur am angemessensten. Weil nämlich unsere Seele Wesensform des Körpers ist, so sind

---

[1]) Du Hamel, *Philosophia vetus et nova,* Venedig 1730, 409—416. De mente humana. Paris 1671. Malebranche, *De la recherche de la vérité,* l. III p. II c. 2—6. Vgl. Schmid a. a. O. II 390 f.

[2]) *Ibid.* c. 3 n. 15: Prima species, quae in intellectu imprimitur, est rei singularis.

[3]) *Ibid.* c. 3 n. 19.

[4]) *Ibid.* n. 15: Intellectus potest directe cognoscere singulare, ac prima species, quae in intellectu imprimitur, est rei singularis. Duns Skotus, *De an.* q. 22 n. 3: Abstractio universalis a singulari fit ab intellectu possibili. Schmid a. a. O. I 453.

[5]) Schmid a. a. O. I 418.

deshalb auch ihre adäquaten Objekte die Wesensformen im Körperlichen [1]). Suarez ist dagegen der Ansicht, dass nicht das allgemeine Wesen der Dinge, sondern das materielle Einzelding das entsprechende Objekt unseres Intellektes sei [2]). Es ist klar, dass damit auch eine Grundvoraussetzung der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre aufgegeben ist. Damit tritt zugleich auch die gesteigerte Bedeutung des Einzeldinges in der Erkenntnislehre des Suarez scharf hervor. Damit werden wir uns im nächsten Abschnitt eingehender zu beschäftigen haben. Darin liegt aber auch der Grund für die Entwicklung des Erkenntnisprozesses vom Einzelnen zum Allgemeinen. Diese erkenntnistheoretische Grundlehre des spanischen Philosophen bedeutet in diesem Punkte aber auch einen Bruch mit dem aristotelisch-thomistischen Intellektualismus zugunsten des Empirismus, sowie eine Verwischung der von der aristotelisch-thomistischen Philosophie scharf gezogenen Grenzlinie zwischen dem sinnlichen und geistigen Erkenntnisgebiet.

III.

Erkenntnis der Aussenwelt.

Die Scholastiker stimmen darin alle überein, dass der menschliche Intellekt das sinnliche Einzelding irgendwie erkennen könne. Die Meinungen gehen aber sofort weit auseinander, sobald es gilt, näher zu erklären, wie es erkannt werde.

Die aristotelisch-thomistische Philosophie lehrt, dass der Intellekt nur die allgemeinen Wesenheiten der sinnlichen Dinge direkt erkennen könne. Das materielle Ding in seiner Individualität könne er nur indirekt durch Reflexion zum Phantasma (reflexio ad phantasma) erfassen [3]). Diese Anschauung fand vielfachen und heftigen Widerspruch. Bereits in dem Franziskanerphilosophen Matthaeus von Aquasparta erstand dieser Lehre ein scharfer und gewandter Gegner. Er verteidigte die Behauptung, dass „der Intellekt die Einzeldinge vere et proprie, nicht per accidens erkennt, und zwar in der Weise, dass er das Singuläre durch singuläre Spezies, das Universelle durch universelle Spezies erfasst. Die universelle Spezies genügt nicht zur Erkenntnis des Einzelnen“ [4]). In der Folgezeit nahmen den Kampf

[1]) *S. th.* I q. 84 a. 1, q. 85 a. 5 ad 3, q. 57 a. 1 ad 2, q. 84 a. 7. *De verit.* q. 1 a. 12 q. 20 a. 5.

[2]) *Ibid.* c. 1 n. 5: Obiectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis.

[3]) *S th.* I q. 86 a. 1, q. 85 a. 1, q. 84 a. 7.

[4]) Grabmann a. a. O. 90. Matthaeus de Aquasparta, *De fide et de cognitione humana.* Quaracchi p. 309: Dicendum sine praeiudicio, quod revera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia.

gegen diese aristotelisch-thomistische Lehre in besonders heftiger Weise die Skotisten und Nominalisten auf und verhalfen der empiristischen Denkweise zum Siege [1]). Zu den Zeiten des Suarez entbrannte der Kampf aufs neue, da die wieder aufblühende Thomistenschule auch an diesem Lehrpunkte ihres Meisters unentwegt festhielt.

Nach unseren bisherigen Ausführungen lässt es sich gar nicht anders erwarten, als dass der spanische Philosoph sich an der Opposition gegen diese aristotelisch-thomistische Lehre beteiligt. Wir haben ja bereits erwähnt, dass unser Autor die Anschauung vertritt, dass das sinnliche oder materielle Einzelding das entsprechende Objekt des menschlichen Intellektes ist [2]). Es mag hier nebenbei erwähnt werden, dass diese von Suarez verteidigte Lehre von vielen Jesuiten vertreten wurde [3]). Unser Scholastiker begnügt sich keineswegs mit der blossen Konstatierung seiner Anschauung, sondern sucht auch tiefer in das Problem einzudringen. Zu diesem Zweck stellt er drei Thesen auf, die er durch verschiedene Argumente zu begründen sucht. Die Beweiskraft der einzelnen Argumente wollen wir nicht weiter prüfen. Wir heben im folgenden nur die wichtigsten heraus.

1. These: Der Intellekt erkennt das Singuläre, indem er sich davon einen eigentümlichen und distinkten Begriff bildet [4]).

Der Intellekt kann sich einen eigentümlichen und distinkten Begriff vom Singulären bilden, weil er sich einen Satz bilden kann, der aus einem singulären und allgemeinen Begriff besteht. Er erfasst also beide Glieder durch einen eigentümlichen Begriff. Zur näheren Erklärung werden verschiedene Beispiele angeführt, von denen wir jedoch absehen können [5]).

2. These: Der Intellekt erkennt das materielle Einzelding durch eine eigene Spezies desselben [6]).

Suarez begründet diesen Satz in folgender Weise:

a. Es besteht kein Widerspruch gegen eine geistige Spezies, welche einen einzelnen materiellen Gegenstand darstellt. Es kann deshalb auch der tätige Intellekt ein solches Erkenntnisbild erzeugen, wodurch der mögliche Intellekt das Singuläre durch eine eigene Spezies erfassen kann [7]).

b. Wenn unser Intellekt von einem Singulären sich keine eigene Spezies bilden könnte, so könnte er sich davon auch keinen eigenen und distinkten Begriff bilden [8]).

---

[1]) Nähere Literatur bei Grabmann a. a. O. 85 Anm. 1.

[2]) *Ibid.* IV c. 1 n. 5: Obiectum proportionatnm intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis.

[3]) Goês, *De an.* III c. 5 q. 4 a. 3. Arriaga, *De an.* disp. 6 s. 1.

[4]) *Ibid.* c. 3 n. 3: Intellectus cognoscit singulare formando proprium et distinctum conceptum illius.

[5]) *Ibid.* n. 3.

[6]) *Ibid.* n. 5: Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem.

[7]) *Ibid.* n. 5.

[8]) *Ibid.* n. 6.

3. These: Unser Intellekt erkennt die materiellen Einzeldinge direkt, ohne Reflexion [1]).

Dieser letzte Satz ist gegen die thomistische Lehre gerichtet, wonach das Singuläre durch Hinwendung des Intellektes zum Phantasma erkannt wird. Nach der thomistischen Erkenntnislehre kann das Singuläre nicht direkt, nicht durch eine eigentümliche Spezies, sondern nur indirekt durch Hinwendung des Intellektes zum Phantasma erkannt werden [2]). Suarez ist der Ueberzeugung, dass das Phantasma hierbei nur als Objekt oder als Erkenntnisbild in Betracht kommen könne. Dagegen wendet sich nun unser Autor und zeigt durch verschiedene Gründe, dass das Phantasma eine solche Bedeutung gar nicht haben könne:

a Als Objekt selber könne das Phantasma nicht in Betracht kommen, weil es sonst früher erkannt werden müsste als das Singuläre, das in jenem dargestellt werde.

b. Wenn aber das Phantasiebild wirklich erkannt werde, so werde damit zugleich auch das Singuläre selbst erfasst, weil es im Phantasma dargestellt sei.

c. Wenn auch das Singuläre im Phantasma erkannt werde, so müsse auch die Spezies angegeben werden, wodurch es erkannt werde.

d. Durch das Phantasma als Erkenntnisbild könne das Singuläre nicht erkannt werden, weil das Phantasiebild etwas Materielles sei und deshalb mit einem geistigen Akte nicht mitwirken könne [3]).

Bei jedem Ding unterscheidet Suarez zwischen Substanz und Akzidenz. Unter Substanz versteht er nicht, wie Aristoteles, das konkrete, in die Erscheinung tretende Einzelding, sondern er befasst darunter das hinter den Akzidenzien stehende, den Sinnen nicht mehr zugängliche Subjekt. Die so bestimmte Substanz wird auch das Subjekt oder der Träger der wechselnden Erscheinungen, der innere Grund der Akzidenzien genannt [4]).

Bevor wir daran gehen können, die Ansicht des Suarez von der intellektuellen Erkenntnis der Substanz und ihrer Akzidenzien darzustellen, müssen wir eine Vorfrage erledigen. Sie bezieht sich auf die Objekte der Sinneserkenntnis. Im Anschluss an die aristotelisch-scholastische Philosophie unterscheidet Suarez zwischen einem obiectum proprium, einem obiectum commune und einem obiectum

---

[1]) *Ibid.* n. 7: Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione.

[2]) *De verit.* q. 2 a. 6. *S. th.* I q. 86 a. 1, q. 85 a. 1, q. 84 a 7.

[3]) *Ibid* n. 7.

[4]) *Ibid.* c. 4 n. 3: Subiectum tamen accidentium, ac caetera, quae per speciem non repraesentantur, discursu colligit (sc. intellectus), quatenus considerans illorum transmutationem, quae fit circa idem subiectum (nunc enim calidum, nunc frigidum experitur, nunc lucidum, nunc tenebrosum etc.), discursu colligit aliquid substare illis, sicque concipit substantiam per modum subiecti substantis. *Ibid.* n. 1: Intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda ea, quae sub accidentibus cadunt, atque latent, ingreditur: unde intellectus nuncupatur, quasi intus legens.

per accidens der Sinneswahrnehmung. Unter einem obiectum proprium ist ein solches Objekt zu verstehen, das nur von einem einzigen Sinne wahrgenommen wird und demselben eine eigentümliche Spezies einprägt [1]). Das obiectum proprium ist an sich und zuerst wahrnehmbar. Es gehört zum Begriff eines Erkenntnisvermögens, dass es mit seinem Objekt verbunden ist, das durch eine eigentümliche Tätigkeit in der Erkenntniskraft eine Spezies von sich zu erzeugen vermag [2]). Dem obiectum proprium steht gegenüber das obiectum per accidens. Das sensibile per accidens vermag in keiner Weise ein Sinnesorgan zu affizieren. Es wird aber von den Sinnen wahrgenommen, insofern es mit einem sensibile per se verbunden ist [3]). Das sensibile per accidens braucht nicht deutlich wahrgenommen zu werden, sondern es genügt, dass kraft der Empfindung eines einzigen Sinnes sogleich etwas anderes von demselben wahrnehmenden Subjekt erkannt wird. Die Süssigkeit der Milch ist z. B. obiectum per accidens für das Auge; aber nicht deshalb, weil sie von demselben klar erfasst würde, sondern deshalb, weil beim Anblick der Milch sofort erkannt wird, dass das Süsse mit der Milch verbunden ist. Diese Erkenntnis muss aber geschehen kraft der Empfindung, nicht durch einen Schluss [4]). Ein wichtiges sensibile per accidens, das uns besonders beschäftigen wird, ist die körperliche Substanz. Sie kann in keinem Sinne ein Erkenntnisbild erzeugen, aber sie ist mit Eigenschaften verbunden, welche dem Sinne ein Erkenntnisbild einprägen [5]). Das sensibile commune steht gleichsam in der Mitte der genannten Objekte [6]). Es wird so genannt, weil es von allen oder doch von mehreren Sinnen wahrgenommen wird. Fünf solcher Objekte werden gewöhnlich aufgezählt: Grösse, Figur, Ruhe, Bewegung und Zahl [7]). Während das sensibile pro-

[1]) *Ibid.* III c. 8 n. 1: Sensibile proprium illud dicitur, quod ab unico tantum sensu potest cognosci, in illoque propriam speciem imprimit.

[2]) *Ibid.* n. 1: Unde sensibile proprium, per se ac primo est sensibile, quia cum de ratione cognoscitivae potentiae sit, ut coniungatur suo obiecto, plane quod per propriam actionem potest imprimere sui speciem, erit primum obiectum, sive sensibile illius potentiae.

[3]) *Ibid.* n. 2: Sensibile per accidens dicitur, quod nullo modo sensum immutat, sed tantum cognoscitur per immutationem alterius obiecti, cui coniungitur.

[4]) *Ibid.* n. 2: Non oportere, ut sensibile per accidens distincte cognoscatur ab eo sensu, a quo per accidens sentiri dicitur, sed est satis, ut ex vi cognitionis sensus unius statim quippiam aliud cognoscatur ab eodem sentiente: sic dulcedo lactis dicitur per accidens sensibilis visu, non quia ab ipso clare percipiatur, sed quia ea visa statim cognoscit homo illi esse coniunctam dulcedinem: oportet tamen, ut hoc fiat ex vi sensationis, non vero ex discursu et indagine sentientis.

[5]) *Ibid.* n. 2: Hoc modo substantia corporea est per accidens sensibilis, quia ipsa sui speciem in sensu non imprimit, coniungitur tamen sensibilibus, quae illam imprimunt.

[6]) *Ibid.* n. 3: Sensibile commune est tanquam medium inter propria et per accidens.

[7]) *Ibid.* n. 7: Est notandum sensibilia communia quinque enumerari ab Aristotele, magnitudinem, figuram, quietem, motum et numerum. Vgl. Arist., *De an.* III 1.

prium durch eine eigentümliche Spezies wahrgenommen wird, trifft das beim obiectum commune nicht zu. Es wird nicht durch eine eigene Spezies wahrgenommen, sondern durch die Spezies des obiectum proprium. Diese erleidet aber dabei eine gewisse Veränderung. Das obiectum commune wird wahrgenommen „per modificationem speciei proprii sensibilis“ [1]). Wie dies zu verstehen ist, erklärt Suarez durch Beispiele. Durch das Erkenntnisbild eines Dinges wird zugleich auch dessen Grösse und Figur wahrgenommen. Die Bewegung wird wahrgenommen durch die grössere oder geringere Entfernung des bewegten Dinges von einem bestimmten Punkte usw. [2]). Die „gemeinsamen Objekte“ werden also ebenfalls direkt von den Sinnen wahrgenommen. Sie werden deshalb auch zu den sensibilia per se gerechnet, wenn auch erst in zweiter Linie [3]).

Das nächste Objekt, das dem Intellekt von den Sinnen dargeboten wird, sind die Eigenschaften oder Akzidenzien der körperlichen Dinge, und zwar jene sinnlichen Qualitäten, die zu den sensibilia per se gehören. Diese prägen nämlich den Sinnen unmittelbar ihre Bilder ein. Auf Grund der Sinnenbilder bildet dann der Intellekt die geistigen Erkenntnisbilder. Diese intelligiblen Bilder stellen aber das Ding nur nach seinen an sich wahrnehmbaren Akzidenzien dar [4]).

Der Intellekt erkennt also zuerst jene Akzidenzien, welche sensibilia per se sind, indem er sich davon eine eigentümliche Spezies bildet. Die intellektuelle Erkenntnis dieser Akzidenzien fasst Suarez in die Worte zusammen: „Zuerst empfängt der Intellekt ein geistiges Erkenntnisbild, welches das gleiche sinnliche und materielle Ding darstellt, das im Phantasma repräsentiert wird, und demgemäss zuerst jene Akzidenzien einer Substanz, welche nur von einem einzigen Sinne wahrgenommen werden, darstellt, dann erfasst er jene „.sensibilia communia“, welche die Erkenntnis der „sensibilia propria“ modifizieren“ [5]). Solche sinnlich wahrnehmbaren Objekte kann der Intellekt mit eigentümlichen und distinkten Begriffen er-

---

[1]) *Ibid.* n. 8: Ex his ergo patet, quo modo sentiantur sensibilia communia, nullis eorum propriis speciebus admissis, sed eis tantum propriorum sensibilium species modificantibus.

[2]) *Ibid.* n. 8.

[3]) *Ibid.* n. 9.

[4]) *Ibid.* IV c. 4 n. 31: De accidentibus ergo per se sensibilibus nulla difficultas est, qua ratione ab intellectu agente cognoscantur, nam cum ea species suas sensibus imprimant, consequenter etiam imprimunt in intellectu possibili virtute agentis intellectus ... Nam species, quae primo fit ab intellectu, est omnino similis in repraesentatione phantasmati, sed per phantasma tantum repraesentatur res secundum accidentia per se sensibilia: ergo eamdem rem, et eodem modo repraesentat species intelligibilis facta ab intellectu agente.

[5]) *Ibid.* n. 3: Quare processus intellectus nostri in cognoscendo esse videtur, ut primo quidem accipiat spiritualem repraesentantem rem sensibilem et materialem eamdem ipsam, quae repraesentatur in phantasmate, atque adeo primo repraesentantem accidentia sensibilia communia, quae propriorum modificant cognitionem.

fassen [1]). Der Intellekt kann sich also von jenen körperlichen Dingen, die nicht von den Sinnen erkannt werden können, nicht zuerst eine eigentümliche Spezies bilden [2]). Darum stellt Suarez als Thesis auf, dass die „sensibilia per accidens" nicht zuerst vom Intellekt durch eigentümliche Erkenntnisbilder erkannt werden [3]). Weil nach unserem Autor der Intellekt nur von jenen Objekten, die wir durch eigentümliche Erkenntnisbilder (per proprias species) erfassen, einen eigentümlichen und distinkten Begriff bilden kann, so ergibt sich, dass wir uns von jenen Objekten, die nicht „an sich" wahrnehmbar sind, keinen eigentümlichen und distinkten Begriff bilden können [4]). Zu den Objekten, die nicht „an sich" wahrnehmbar sind, gehört auch die körperliche Substanz. Wenn auch die Erkenntnis der Substanz in confuso mit der Erkenntnis der sensibilia per se gegeben ist [5]), so vollzieht sich die eigentliche Erkenntnis derselben nur auf dem Wege der Schlussfolgerung. Wir schliessen von den Akzidenzien auf die Existenz der Substanz [6]). Der Intellekt betrachtet die Akzidenzien. Er findet, dass die Eigenschaften des nämlichen Gegenstandes sich beständig verändern. Bald ist derselbe Gegenstand kalt, bald warm; bald ist er hell, bald dunkel. Daraus muss man schliessen, dass den wechselnden Eigenschaften ein Subjekt zugrunde liegen muss. Die Substanz wird also erfasst per modum subiecti substantis [7]). Wenn nun der Intellekt durch einen Schluss aus den Akzidenzien zur Erkenntnis der Substanz vorgedrungen ist, bildet er sich eine Spezies, die irgendwie die Substanz selbst darstellt [8]). Wie das zu verstehen ist, sagt uns die darauffolgende Bemerkung: „et idem est de similibus iudicium". Damit soll gesagt sein, dass die unter den Akzidenzien verborgenen individuellen Substanzen nach

---

[1]) *Ibid.* n. 3: Potest talia sensibilia propriis et distinctis conceptibus apprehendere.

[2]) *Ibid.* n. 1: Ergo res materiales, quae sub cognitionem alicuius sensus non cadunt, non poterunt primo cognosci ab intellectu per propriam speciem.

[3]) *Ibid.* n. 1: Sensibilia per accidens non cognoscuntur primo ab intellectu per proprias species.

[4]) *Ibid.* n. 2: Intellectus noster non format proprium et distinctum conceptum rerum, quae sensibiles per se non sunt.

[5]) *Ibid.* n. 3: In confuso repraesentantem subiectum accidentium, cum accidentia illa repraesentet in concreto.

[6]) *Ibid.* n. 3: Subiectum tamen accidentium, ac caetera, quae per speciem non repraesentantur, discursu colligit (sc. intellectus). *Ibid.* n. 3: Cum non nisi per ordinem ad accidentia illam declaremus affirmemusque id, quod accidentibus primo substat, esse substantiam.

[7]) *Ibid* n. 3: Subiectum tamen accidentium, ac caetera, quae per speciem non repraesentantur, discursu colligit, quatenus considerans ipsa accidentia, ac praecipue cognoscens illorum transmutationem, quae fit circa idem subiectum (nunc enim calidum, nunc frigidum experitur, nunc lucidum, nunc tenebrosum etc.), discursu colligit aliquid substare illis, sicque concipit substantiam per modum subiecti substantis. Vgl. Lockes Lehre von der Substanz (R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1908, S. 148 f.).

[8]) *Ibid.* n. 4: Quando intellectus per discursum pervenit in cognitionem substantiae, speciem elicit repraesentantem modo aliquo substantiam ipsam.

dem Grade ihrer Aehnlichkeit erkannt und zur Einheit des Begriffes zusammengefasst werden [1]).

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, wie sehr unser Scholastiker von der aristotelisch-thomistischen Lehre abweicht. Dieser Gegensatz ist ein prinzipieller. Er hat zunächst seinen Grund in einer abweichenden Bestimmung des Erkenntnisobjektes. Nach Thomas sind die allgemeinen Wesenheiten der Dinge das eigentümliche Objekt der Erkenntnis; das Singuläre kann nur indirekt und reflexiv erfasst werden. Nach Suarez hingegen ist das sinnliche Einzelding das eigentümliche Objekt des Intellektes. Das Einzelding ist dem Intellekt sogar leichter zugänglich als das Allgemeine [2]). Damit gewinnt bei unserem Scholastiker, wie in der skotistischen und nominalistischen Denkweise, das Einzelding eine gesteigerte Bedeutung. Dadurch ist auch eine andere Richtung im Erkenntnisprozess bedingt. Die Erkenntnis beginnt mit dem Einzelnen und schreitet durch Abstraktion zum Allgemeinen fort, während nach thomistischer Lehre die Erkenntnis den umgekehrten Weg einschlägt.

Der letzte Grund für die abweichende Bestimmung des Erkenntnisobjektes und des Erkenntnisprozesses liegt auf metaphysischem Gebiete. Thomas erklärte nämlich, dass unser Intellekt das Singuläre in den materiellen Dingen nicht erkennen könne, weil der Grund der Individualität (principium singularitatis) bei den körperlichen Dingen die individuelle Materie sei [3]). Die Materie gilt nämlich nur als potenzielles Sein, so dass sie wegen der „Schwäche" (debilitas) ihres Seins sich nicht als wirkendes Prinzip betätigen kann [4]). Nur ihrer Form nach können die Dinge auf den Intellekt wirken. Da nun die Form in den Dingen nach thomistischer Ansicht identisch ist mit der allgemeinen Wesenheit, so kann der Intellekt nur das allgemeine Wesen in den materiellen Dingen erfassen [5]). Darum müssen alle jene Scholastiker, welche die direkte Erkennbarkeit des Singulären durch den Intellekt verteidigen, konsequenterweise auch die thomistische Auffassung vom Prinzip der Individuation ablehnen. Mit diesen Denkern ist Suarez eines Sinnes. Auch er verwirft die Materie als Grund der Individuation. Im Anschluss an Petrus Aureolus [6]) und Wilhelm Durandus [7]) lehrt er, dass die konsti-

---

[1]) *Ibid.* n. 4: Ita optime colligitur ex iis quae de cognitione universalis dicta sunt, nimirum quod prius concipiatur per speciem singularis.

[2]) *Ibid.* c. 3 n. 15: Potest intellectus facillime illud (sc. singulare) cognoscere, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium.

[3]) *S. th.* I q. 86 a. 1: Respondeo dicendum, quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est: quia principium singularium in rebus materialibus est materia individualis. *S. th.* I q. 57 a. 2, q. 86 a. 3, q. 89 a. 4.

[4]) *De verit.* q. 2 a. 5.

[5]) Vgl. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin und seiner Schule vom Prinzip der Individuation. Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. (1886) 65 ff.

[6]) *In II sent.* dist. 12 q. 1 a. 2.

[7]) *In II sent.* dist. 3 q. 2 n. 14.

tuierenden Elemente einer Substanz zugleich auch das Prinzip der Individuation sind: „Omnem substantiam singularem neque alio indigere individuationis principio praeter principia intrinseca, quibus eius entitas constat“ [1]). Die substanzielle Form als solche ist also nach unserem Autor das Prinzip der Individuation. Damit fällt auch der ontologische Grund hinweg, der von Thomas gegen eine direkte Verstandeserkenntnis der materiellen Einzeldinge geltend gemacht wird.

IV.

Erkenntnis des Allgemeinen und Universalienproblem.

Nach Suarez ist, wie wir bereits erwähnt haben, das zuerst und direkt erkannte Objekt das sinnliche Einzelding [2]). Erst wenn der Intellekt das Einzelne erkannt hat, kann er das Allgemeine erfassen. Das Allgemeine muss aus dem Einzelnen erst abstrahiert werden. Dazu ist aber bereits die Kenntnis der Einzeldinge und ihrer Uebereinstimmung vorausgesetzt. Darum ist das Einzelne auch viel leichter zu erkennen als das Allgemeine [3]). Der Intellekt erkennt gleichzeitig oder nacheinander verschiedene Individuen, die auch derselben Art angehören können, durch verschiedene Erkenntnisbilder, die er sich von den verschiedenen Phantasmen abstrahiert hat. Diese Erkenntnisbilder stimmen nun in ihren Merkmalen teils überein, teils auch nicht. Der Intellekt betrachtet zuerst die Individuen selbst in ihrer Beschaffenheit, dann auch das in den Erkenntnisbildern gemeinsam Dargestellte. Das heisst aber, er betrachtet das Allgemeine. Auf die nämliche Weise werden auch die Gattungen erkannt, nämlich durch Uebereinstimmung der Spezies [4]). Hat nun der Intellekt auf diese Weise das Allgemeine erkannt, so bildet er sich davon ein Erkenntnisbild [5]). Darum wird sowohl das Singuläre wie auch das Allgemeine durch eigentümliche Erkenntnisbilder erfasst.

[1]) *Disp. metaph.* 5 s. 6 n. 1.
[2]) *Ibid.* c. 3 n. 15.
[3]) *Ibid.* n. 15: Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis.
[4]) *Ibid.* n. 13: Namque dum intellectus cognoscit diversa singularia etiam eiusdem rationis, sive simul, sive successive (hoc enim parum ad rem interest), per diversas plane species ea intelligit, cum a diversis phantasmatibus fuerint abstractae: species autem eiusmodi partim in repraesentatione conveniunt, partim differunt, quia repraesentant diversimode contracta; intellectus ergo vim habet tum ad consideranda individua ipsa, ut talia sunt: tum etiam id, quod commune illis per species repraesentatur, quod est considerare universalia: atque hoc eodem modo cognoscit genera per convenientiam scilicet specierum.
[5]) *Ibid.* c. 4 n. 4.

Das Einzelding wird durch eine Spezies erkannt, welche das Ding in seiner Individualität darstellt, das Universale dagegen durch eine Spezies, welche nur das allgemeine Wesen eines Dinges darstellt [1]). Es ist aber sehr zu beachten, dass unser Autor der erwähnten Erkenntnisweise des Allgemeinen nicht unbedingt beipflichtet. Er sagt nämlich, „sie scheint sich so zu vollziehen“ [2]). Er nimmt diese zögernde Haltung ein, obwohl er an anderen Stellen ganz apodiktisch behauptet, dass das Einzelne vor dem Allgemeinen erkannt werde, dass das Einzelne viel leichter erkannt werde als das Allgemeine, dass die Einzeldinge und ihre Uebereinstimmung erkannt sein müssen, damit ihre allgemeine Natur abstrahiert werden könne [3]). Unser Autor hält es sogar für wahrscheinlicher, dass die erstmalige Erkenntnis des Allgemeinen durch eine individuelle Spezies geschehe, also durch ein Erkenntnisbild, das ein Ding in seiner Individualität darstellt [4]); denn das Erkenntnisbild, das sich der Intellekt von Petrus gebildet hat, kann nicht diesen bestimmten Menschen repräsentieren, ohne zugleich auch den Menschen überhaupt darzustellen. Durch ein und dieselbe Spezies wird also nicht bloss Petrus, sondern auch der Mensch schlechthin erkannt [5]). Dennoch erzeugt also der Intellekt von Anfang an nur ein Erkenntnisbild von einem sinnlichen Einzelding, und durch diese individuelle Spezies erfasst er sowohl das sinnliche Einzelding selber als auch das Universale, das darin enthalten ist [6]). Nach dieser Aeusserung kann also von einer indirekten Erkenntnis des Allgemeinen keine Rede mehr sein, sondern das Allgemeine wird ebenso unmittelbar und direkt erfasst wie das sinnliche Einzelding. Wenn unser Autor im weiteren Verlauf seiner Untersuchung von der Erkenntnis des Allgemeinen spricht, so schreibt er sie deshalb auch immer der direkten Erkenntnis des Intellektes zu. Es ist bei ihm ein stehender Ausdruck: „Das allgemeine Wesen wird vom Intellekt in direkter Erkenntnis erkannt“ [7]). An den Satz von der direkten Erkenntnis des Allgemeinen knüpft Suarez folgende Bemerkung: „Es ist aber zu beachten, dass wir nur behauptet haben, dass zur ersten Erfassung des Allgemeinen ein Erkenntnisbild, welches das Universale allgemein und abstrakt darstellt, nicht

[1]) *Ibid.* c. 3 n. 12: Iam ex dictis habemus singulare cognosci per propriam speciem repraesentantem nimirum conditiones rei individuantes: universale autem cognoscitur per speciem repraesentantem naturam absque iis conditionibus: per suam ergo speciem unumquodque attingitur.

[2]) *Ibid.* n. 13.

[3]) *Ibid.* n. 15.

[4]) *Ibid.* n. 12: Probabilius tamen apparet, cum primo intellectus percipit universale, id praestare per speciem repraesentantem rem singularem.

[5]) *Ibid.* n. 12: Species Petri repraesentare nequit hunc hominem, quin repraesentet hominem: per illam ergo potest homo absolute cognosci, atque adeo superflua est species alia.

[6]) *Ibid.* n. 12: Ergo intellectus agens a principio imprimit tantum speciem rei singularis, per illamque possibilis attingit tam singulare, quam universalia in eo contenta.

[7]) *Ibid.* n. 21—26.

notwendig sei. Denn wenn der Intellekt zum ersten Male das Allgemeine aufgefasst hat, kann es zweifelhaft sein, ob kraft jener Erkenntnis im Intellekt ein Erkenntnisbild bleibt, welches das Allgemeine selbst abstrakt und allgemein und so darstellt, wie es erkannt worden war. Das kann nach zwei Seiten hin wahrscheinlich sein. Denn einerseits scheint der Annahme einer solchen Spezies nichts im Wege zu stehen, da die eigentümliche Spezies eines jeden Einzeldinges dazu genügt, wie sie ja auch bei der erstmaligen Auffassung genügt hat. Nach der anderen Seite aber, was wahrscheinlicher erscheint, kann angeführt werden, wie nützlich und notwendig es sei, dass der Intellekt leicht und schnell, ohne Abhängigkeit vom Einzelnen, die Wesenheit der Gattung und den Wesensunterschied erfassen kann. Dafür scheint nun auch die Erfahrung zu sprechen. Nachdem nämlich der Intellekt sich einmal einen Begriff vom Allgemeinen gebildet hat, erfasst er viel schneller dasselbe ohne Erinnerung an ein Einzelding, was ein Zeichen ist, dass die Spezies davon im Intellekt zurückgeblieben ist" [1]). Das erste Mal erfasst also das Intellekt das Allgemeine durch das Erkenntnisbild eines sinnlichen Einzeldings. Mit dem Einzelding wird zugleich auch das allgemeine Wesen desselben erkannt. Hat aber der Intellekt einmal so das Allgemeine erfasst, so scheint kraft jener Erkenntnis im Intellekt ein Erkenntnisbild zurückzubleiben, welches das erkannte Universale abstrakt und allgemein darstellt. So besteht insofern der erwähnte Satz zu recht, dass das Allgemeine durch ein Erkenntnisbild erkannt wird, welches die Natur ohne ihre individuellen Bestimmungen darstellt. Trotz dieser Erklärung über die Entstehung der allgemeinen Spezies redet Suarez von einer Abstraktion des Allgemeinen. Die Abstraktion, sagt er, kann man auf die Spezies selbst oder auf die in der Spezies dargestellte Natur beziehen. Bezieht man sie auf die Spezies, so ist sie ein Werk des tätigen Intellektes, bezieht man sie aber auf die in der Spezies dargestellte Natur, so ist klar, dass der tätige Intellekt eine solche Spezies nicht hervorbringen kann. Eine derartige Abstraktion ist vielmehr das Ergebnis der Tätigkeit des möglichen Intellektes, wodurch er die allgemeine Natur ohne ihre individuellen Bestimmungen betrachtet,

[1]) *Ibid.* n. 14: Sed notandum est, nos in conclusione tantum dixisse ad primam conceptionem rei universalis non esse necessariam speciem repraesentantem universaliter et abstracte. Namque habita prima conceptione rei universalis, dubium esse potest, an ex vi illius cognitionis maneat in intellectu species repraesentans ipsum universale abstracte, atque universaliter, et eo modo, quo fuerat cognitum: quod dubium problema esse potest utrinque probabile, nam una ex parte non videtur occurrere necessitatem ponendi talem speciem, cum cuiuscumque singularis propria species sufficiat, ut sufficere potuit pro prima conceptione. Ex altera vero parte, quae probabilior apparet, potest assignari utilitas et necessitas, nempe ut intellectus possit facile et prompte absque dependentia singularis, propriam quidditatem generis, differentiamque concipere: unde experientia videtur habere, postquam intellectus conformavit semel conceptum rei universalis, multo facilius concipere illud absque memoria alicuius singularis, quod signum est relictam esse in intellectu ipsius speciem.

Durch diesen Akt wird die Natur allgemein und abstrakt dargestellt [1]). Die geistige Spezies wird also vom tätigen Intellekt aus den Phantasmen abstrahiert. Dieses Erkenntnisbild stellt aber ein Ding in seiner Individualität dar. Eine allgemeine Spezies dagegen, durch die das allgemeine Wesen eines Dinges dargestellt würde, vermag der tätige Intellekt nicht zu erzeugen. Die abstrakte Natur und Wesenheit ist ihm nicht zugänglich. Diese kann nur vom möglichen Intellekt erfasst werden. Die Abstraktion des Allgemeinen besteht in einem Akt des möglichen Intellektes, durch den er die Natur ohne ihre individuellen Bestimmungen als allgemein und abstrakt betrachtet. Von der Abstraktion einer allgemeinen Spezies spricht Suarez nirgends. Denn das allgemeine Wesen eines Dinges wird ja zuerst durch eine individuelle Spezies erfasst. Kraft jener Erkenntnis bleibt dann im Intellekt eine allgemeine Spezies zurück, welche das allgemeine und abstrakte Wesen eines Dinges darstellt. Wo er die Erkenntnis des Allgemeinen auf die Erfassung des den einzelnen Individuen Gemeinsamen zurückführt, bildet sich der Intellekt erst nachträglich die Spezies. Freilich übersieht Suarez, dass damit die innere Notwendigkeit einer allgemeinen Spezies nicht mehr zu recht besteht. Ausser der Abstraktion des Allgemeinen (abstractio universalis) nimmt Suarez auch noch eine formale Abstraktion (abstractio formalis) an. In der formalen Abstraktion wird der eigentümliche Begriff einer Sache erfasst [2]). Ausser diesen beiden Abstraktionsweisen gibt es keine andere. Sie sind notwendig und auch ausreichend zur vollkommenen Erkenntnis der Dinge. Die universale Abstraktion ist notwendig zur Gewinnung der allgemeingültigen Objekte der Wissenschaften. Die formale Abstraktion ist gleichfalls notwendig zur vollkommenen Erfassung eines Objektes, indem sie alles unterscheidet, was an demselben sich befindet. Beide Abstraktionsweisen dienen zur gegenseitigen Unterstützung. Sie entspringen aus der Kraft und Geistigkeit des Intellektes. Weil der Intellekt geistig ist, so ist er nicht im geringsten der Materialität des Objektes unterworfen, sondern er überwindet sie und vergeistigt das Objekt selbst, soweit es geschehen kann. Weil der Intellekt geistig

---

[1]) *Ibid.* n. 19: Constat abstractionem vel posse referri ad speciem ipsam, vel ad naturam repraesentantem in specie (repraesentantem scheint ein Druckfehler zu sein. Nach dem Zusammenhang muss repraesentatam gelesen werden): si ad speciem referatur, operatio est intellectus agentis, qui abstrahere dicitur species a phantasmatibus propter rationem in praecedentibus allatam: si vero referatur ad naturam repraesentatam, communiter etiam asseritur huiusmodi abstractionem fieri virtute intellectus agentis producentis speciem repraesentantem nudam universalis naturam. Verum ex dictis liquet intellectum agentem talem aliquam speciem non producere. Ea ergo abstractio operatio est intellectus possibilis, qua naturam universalem considerat absque conditionibus individuantibus, sic enim per actum illum repraesentatur natura ut universalis atque abstracta.

[2]) *Ibid.* n. 20: Per abstractionem formalem uniuscuiusque rei propria ratio concipitur, non attendendo ad caetera sibi forte adiuncta.

ist, hat er auch die Fähigkeit, alles zu unterscheiden und bis zur Eigentümlichkeit eines Objektes vorzudringen [1]).

Die Natur, welche vom Intellekt allgemein erfasst wird, findet sich in den Dingen selbst. Sie hat a parte rei eine gewisse Allgemeinheit, die in der Einheit derselben Natur, die in vielen Dingen existiert, besteht [2]). Ausser den Dingen gibt es kein Allgemeines als Wirkliches; es ist in den Dingen individualisiert [3]). Die Fähigkeit der gemeinsamen Natur, in vielen Dingen zu existieren, ist nicht eine reale Eigentümlichkeit, die derselben an sich vor aller Tätigkeit des Intellektes zukommt [4]). Sie ist vielmehr nur eine gewisse Indifferenz oder ein Nichtwiderstreiten, das ihr Fundament zwar in der Natur selbst an sich hat, aktuell aber ihr nur durch die Abstraktion des Intellektes zukommt [5]). Das Allgemeine, insofern es in den Dingen individualisiert ist, entsteht nicht erst durch die Tätigkeit des Intellektes, sondern bildet das Objekt für den Intellekt [6]). Das Allgemeine existiert also objektiv in den Dingen, formell aber im Verstande, der die Wesenheiten der Dinge als gemeinsam und allgemein denkt [7]). Darum werden die Dinge selbst potenziell allgemein genannt [8]). Die allgemeine Natur, insofern sie in den Dingen

---

[1]) *Ibid.* n. 29: Praeter has vero abstractiones nulla alia in intellectu reperitur, ut experientia constat: fueruntque necessariae et sufficientes ad res perfecte cognoscendas, nam abstractio universalis fuit necessaria ad adstruenda obiecta scientiarum perpetua: formalis quoque fuit necessaria ad perfecte comprehendendum obiectum, distinguendo omnia, quae illi conveniunt. Unde hae duae abstractiones se invicem juvant et sibi deserviunt: utraque autem illarum ex virtute et immaterialitate intellectus provenit, quia enim intellectus immaterialis est, minime subiicitur materialitati obiecti, sed vincit illam, et quantum fieri potest ipsum spiritualizat. Rursum, quia immaterialis est, subtilitatem habet ad dividendum cuncta, et penetrandum quid sit uniuscuiusque eorum proprium.

[2]) *Ibid.* n. 21: Notandum est, naturam, quae ab intellectu universalis concipitur, in rebus ipsis reperiri, et a parte rei habere universalitatem quamdam, quae in unitate eiusdem naturae in multis existentis sita est.

[3]) *Disp. metaph.* 6 s. 5 n. 2: Supponendum est has res vel naturas, quas nos universales denominamus, non esse realiter separatas a rebus singularibus, quia omnis res, quae existit, necessario est singularis et individua.

[4]) *Ibid.* s. 4 n. 6: Aptitudo ad existendum in multis non est aliqua proprietas realis conveniens naturae communi secundum se ante operationem intellectus.

[5]) *Ibid.* n. 10: Aptitudo naturae communis ut sit in multis solum est indifferentia quaedam seu non repugnantia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus.

[6]) *De an.* ibid. n. 21: Unde natura sub hac universalitate non fit, sed potius cognoscitur ab intellectu.

[7]) *Disp. metaph.* 6 s. 5 n. 1: Dicendum itaque est unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione. Atque ita esse quamdam unitatem rationis convenientem naturis prout obiiciuntur menti et per denominationem inde insurgentem.

[8]) *Disp. metaph.* 6 s. 2 n. 8: Naturas fieri actu universales solum opere intellectus praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur a parte rei potentia universales.

objektiviert ist, wird nun vom Intellekt direkt erkannt. Diese direkte Erkenntnis der gemeinsamen Natur wird durch die Tätigkeit des möglichen Intellektes vollzogen, wodurch er die gemeinsame Natur nach ihrem abstrakten formalen Begriff und ihrer Wesenheit erkennt, ohne die darunter fallenden Begriffe oder Individuen, noch auch die Gemeinsamkeit der Natur selbst formell und im vollendeten Erkenntnisakt zu betrachten, sondern einzig und allein die gemeinsame Wesenheit[1]). Diese in der Natur realisierte Wesenheit wird also vom Intellekt direkt und abstrakt erkannt. Diese Erkenntnis bezeichnet Suarez als prima intentio oder conceptus formalis, die so erkannte Natur aber als prima intentio obiectiva oder conceptus obiectivus[2]). Der Intellekt bleibt aber bei dieser direkten Erkenntnis der Wesenheit nicht stehen, sondern schreitet darüber hinaus, indem er durch vergleichende Reflexion das logisch Allgemeine, die secunda intentio, erzeugt durch Ausschliessung aller individuellen Bestimmungen[3]). Die erkannte Natur als solche wird secunda intentio obiectiva genannt[4]). Die Bildung des logisch Allgemeinen ist gleichfalls Sache des möglichen Intellektes. Er vergleicht die abstrakt erfasste Natur mit den Dingen, in welchen sie existiert, und erkennt so jene Natur als eines, das fähig ist, in vielen Dingen zu existieren und von ihnen ausgesagt zu werden[5]). Daraus ergibt sich für Suarez die Unterscheidung eines dreifachen Allgemeinen. Das erste Allgemeine wird so genannt in Hinsicht auf die Dinge. Es ist etwas Reales und existiert in seiner Verwirklichung in den Dingen. Es wird als das physisch Allgemeine (universale physicum) bezeichnet, weil es Subjekt für die Veränderung und sinnlich wahrnehmbaren Akzidenzien ist[6]). Das zweite Allgemeine ist das metaphysisch All-

[1]) *Disp. metaph.* 5 s. 5 n. 3: Universale non fieri ab intellectu agente, sed a possibili per operationem directam, qua cognoscit naturam communem secundum suam praecisam rationem formalem et essentiam, nihil de inferioribus rationibus vel de individuis considerando neque etiam formaliter et quasi in actu signato considerando communitatem ipsius naturae, sed solum essentiam, quae communis est.

[2]) *De an.* ibid. n. 21; Primum (sc. essentia) realiter datur in natura, seu ipsa est natura, cognosciturque ab intellectu directa cognitione, quae solet dici prima intentio, seu conceptus formalis, natura vero sic cognita prima intentio obiectiva, sive obiectivus conceptus.

[3]) *Ibid.* n. 21: Per virtutem autem reflectendi non sistit in ea directa cognitione naturae, sed ultra procedit considerando modum, quem natura ipsa habet, ut est cognita, deprehenditque nudatam omni contractione, ac nuditatem ipsam quasi formam quamdam talis naturae considerat, ratione cuius plura ipsa respicit, a quibus fuerat denudata sive abstracta. Atque haec vocatur notitia comparativa, seu secunda intentio formalis.

[4]) *Ibid.* n. 21: Natura vero, ut sic cognita, appellatur secunda intentio obiectiva.

[5]) *Disp. metaph.* 6 s. 5 n. 5: Universale fieri per notitiam comparativam, qua intellectus possibilis, postquam naturam praecise et abstracte apprehendit, confert illam sic conceptam cum rebus in quibus existit, et intelligit illam ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus et de illis praedicetur.

[6]) *De an.* ibid. n. 22: Ex his constat triplicem posse considerari universalitatem in natura. Primam, qua a parte rei dicitur universalis . . . Natura

gemeine (universale metaphysicum)[1]). Es entsteht durch die Abstraktion des Intellektes, der die Natur selbst als allgemein und indifferent erfasst[2]). Das metaphysisch Allgemeine ist gleichsam das Abbild des in den Einzeldingen existierenden physisch Allgemeinen. Es ist gleichfalls etwas Reales, doch bezeichnet es die Sache extrinsece[3]). Das dritte Allgemeine ist das logisch Allgemeine (universale logicum). Es besteht in der Beziehung des Begrifies und entsteht nur durch einen vergleichenden Akt der Reflexion. Es ist darum ein reines Gedankending. Es ist gleichsam die Anwendung des metaphysisch Allgemeinen auf die Natur selbst, als wenn es in jener real existieren würde[4]).

Nachdem wir die Ansicht des Suarez von der Erkenntnis des Allgemeinen sowie das Verhältnis des Allgemeinen zu den Dingen kennen gelernt haben, obliegt uns noch die Aufgabe, sie einer historischen Würdigung zu unterziehen. Es ist bereits festgestellt worden, dass unser Autor in der Frage von der Erkenntnis des Allgemeinen eine schwankende und widersprechende Haltung einnimmt. Am Anfang des Kapitels haben wir gesehen, dass er den Erkenntnisprozess mit dem Einzelnen beginnen und von da aus zum Allgemeinen fortschreiten lässt. Die Einzeldinge müssen schon erkannt sein, damit von ihnen das Allgemeine abstrahiert werden kann. Das Allgemeine entsteht durch Zusammenfassung des den Einzelerscheinungen Gemeinsamen auf dem Wege der Vergleichung. Er denkt also im Sinne der Neueren an ein Weglassen der unwesentlichen und Festhalten der wesentlichen Merkmale. Die wesentlichen Merkmale werden dadurch gewonnen, dass die gemeinsamen Merkmale der Individuen herausgehoben und zur Einheit des Begriffes zusammengefasst werden. Diese Ansicht wurde schon früher von Wilh. Durandus vertreten, ohne dass Suarez darauf Bezug nähme. Der Magister des 14. Jahrhunderts spricht nämlich den Gedanken aus, dass die Abstraktion des Allgemeinen nicht von einem Einzelding, sondern von vielen Einzeldingen aus durch Vergleichung ge-

---

primo modo solet dici universale physicum, quia ut sic est subiecta motui et accidentibus sensibilibus. *Ibid.* n. 23: Universale primo modo ens reale est ... Unde universale primo modo reale quippiam est, rebusque intriunsecum.

[1]) *Ibid.* n. 22: Secundo modo dicitur universale metaphysicum.

[2]) *Ibid.* n. 22: Alteram, quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, iuxta qaam ipsa natura repraesentatur, ut communis et indifferens. *Ibid.* n. 23: Universale secundo modo per abstractionem intellectus efficitur.

[3]) *Ibid.* n. 23: Universale denique secundo modo, reale aliquid est, rem tamen extrinsece denominans.

[4]) *Ibid.* n. 23: Universale tertio modo, quod logicum vocatur, in relationeque rationis consistit per actum reflexum, qui etiam notitia comparativa dicitur, solummodo datur ... Tertio modo est ens rationis. *Ibid.* n. 22: Tertiam relationis, quae est quasi applicatio secundae universalitatis ad naturam ipsam, ac si in illa existeret realiter.

schieht [1]). Deshalb beginnt auch bei ihm die Erkenntnis mit den sinnlichen Einzeldingen, um von ihnen aus erst zum Allgemeinen sich zu erheben [2]). Dass Suarez mit dieser Ansicht von Thomas prinzipiell abweicht, braucht gar nicht eigens betont zu werden. Der Abstraktionsprozess ist nach dem englischen Lehrer nicht ein vom sinnlichen Einzelding zum Allgemeinen und Allgemeinsten emporsteigender, sondern ein vom Allgemeinsten zum weniger Allgemeinen herabsteigender Prozess des Intellektes. Das Allgemeine wird nicht gewonnen durch Vergleichung der Merkmale der verschiedenen Individuen, sondern direkt durch Heraussetzung der unter der Hülle der sinnlichen Erscheinungen liegenden Wesenheit. Der tätige Intellekt abstrahiert aus den Sinnen- und Phantasiebildern die intelligible Spezies, die das Wesen des Dinges ohne dessen individuelle Bestimmungen enthält [3]).

Als wahrscheinlichere Ansicht von der Erkenntnis des Allgemeinen verteidigt Suarez, dass durch das Erkenntnisbild, welches ein sinnliches Einzelding in seiner Individualität darstellt, sowohl das sinnliche Einzelding als auch das Allgemeine erkannt wird. Das Erkenntnisbild, welches sich der Intellekt von Petrus gebildet hat, stellt nicht bloss diesen bestimmten Menschen, sondern auch den Menschen schlechthin dar. Mit dem sinnlichen Einzelding wird unmittelbar auch das Allgemeine erfasst. Dass Suarez sich auch mit dieser Anschauung von Thomas weit entfernt, ist offenkundig. Nach dem englischen Lehrer wird das Wesen eines Dinges nicht mit dem Einzelding erkannt. Das sinnliche Einzelding ist ja nach ihm dem Intellekt nicht direkt zugänglich. Nach Thomas abstrahiert der tätige Intellekt aus dem Phantasma das intelligible Erkenntnisbild, welches die abstrakte Wesenheit eines Dinges enthält. Dadurch kann dann der mögliche Intellekt das Wesen der Dinge erfassen. Nach Suarez dagegen abstrahiert der tätige Intellekt nur ein Erkenntnisbild, das ein sinnliches Einzelding in seiner Individualität darstellt. Durch dieses Erkenntnisbild erfasst dann der mögliche Intellekt unmittelbar das Einzelding wie auch das allgemeine Wesen desselben. Kraft dieser Erkenntnis bleibt dann im Intellekt ohne weiteres ein Erkenntnisbild zurück, welches das Wesen eines Dinges abstrakt und allgemein darstellt. Darum kann unser Autor mit Thomas auch den Satz aussprechen, dass das Allgemeine durch ein Erkenntnisbild erkannt wird, welches die Natur ohne ihre individuellen Bestimmungen

[1]) *In II sent.* dist. 3 q. 7 n. 12: Universale est unum per abstractionem a multis et de multis, de quibus dicitur, et in hac abstractione singularia, a quibus fit abstractio, habent rationem quasi termini a quo et universale termini ad quem. Vgl. Schmid a. a. O. I 266.

[2]) *In II sent.* dist. 3 q. 7 n. 714: Primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare . . . ubi terminatur actio sensus tanquam prioris potentiae, ibi incipit actio intellectus. Sed actio sensus terminatur ad singulare, ergo a singulari incipit actus intellectus . . . Intellectus abstrahens prius intelligit singulare quam universale. Schmid a. a. O. I 264.

[3]) Schmid a. a. O. I 454, 416.

darstellt. Weiter stimmt Suarez mit dem Aquinaten überein, insofern er mit diesem lehrt, dass das Allgemeine vom Intellekt direkt erkannt werde, wenn er sicha uch in der näheren Erklärung, wie es erkannt werde, völlig von ihm entfernt. Es ist interessant, zu konstatieren, dass Wilhelm Occam, der Begründer des spätmittelalterlichen Nominalismus, eine ähnliche Anschauung vertritt wie der spanische Philosoph. Nach Occam kann nämlich ein allgemeiner Begriff durch Abstraktion von einer intuitiven Einzelwahrnehmung aus entstehen. Der allgemeine Begriff des Menschen, der weissen Farbe kann von der Einzelwahrnehmung des Sokrates, einer weissen Farbe aus entstehen. Er kann aber auch von mehreren Einzelwahrnehmungen aus entstehen, muss es aber nicht[1]).

Weicht Suarez in der Frage nach der Erkenntnis des Allgemeinen prinzipiell von Thomas ab, so sehen wir ihn bezüglich des Universalienproblems auf dessen Seite stehen. Thomas huldigt der aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine nur in den Dingen objektive Existenz hat, durch unsern Verstand aber daraus abstrahiert und zur Form der Allgemeinheit in demselben erhoben wird. Er weist jedoch auch die platonische Ideenlehre nicht völlig zurück, sondern akzeptiert sie in der Form der augustinischen Umbildung, wonach die Ideen als Gedanken Gottes aufgefasst werden[2]). Auch Suarez lehrt, wie wir gesehen haben, dass es ausser den Dingen nichts Allgemeines als Wirkliches gibt. Dem Allgemeinen kommt bloss in den Individuen objektive Existenz zu. In allen Individuen derselben Art findet sich die gleiche Wesenheit. Diese wird vom Intellekt abstrakt und allgemein erfasst. Nach beiden Scholastikern ist also das Allgemeine objektiv in den Dingen, formell aber im Verstande. Nach Thomas wie nach Suarez kann nur der Intellekt die abstrakt erfasste Wesenheit durch Vergleichung auf die Dinge, in denen sie existiert, beziehen und von ihnen aussagen. Da Suarez endlich auch noch das Allgemeine in Gott als dessen Gedanken verlegt, so haben wir damit wie bei Thomas die Unterscheidung eines dreifachen Allgemeinen[3]). Als universale aute rem findet es sich in Gott als dessen Gedanken, als universale in re existiert es objektiv in den Dingen und als universale post rem findet es sich im Intellekt durch Abstraktion.

Wir müssen uns noch die Frage vorlegen, ob der von Suarez vertretene gemässigte Realismus auch wirklich mit dessen Grundlehren vereinbar ist. Nach Thomas ist die Form mit dem Allgemeinen zu

[1]) *In I sent.* dist. 2 q. 7 F: Res singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem et per intellectum non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. *In II sent.* q. 25 O: Aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines abstrahit ab eis albedinem in communi . . . Schmid a. a. O. I 267.

[2]) Ueberweg-Heinze a. a. O II 305 f. *S. c. g.* III 24. *In II sent.* dist. 3 q. 3 a. 2.

[3]) *Disp. metaph.* 6 s. 5.

identifizieren. In der Form aber liegt das wirkliche Sein der Dinge. Dadurch kommt dem Allgemeinen reale Gültigkeit zu. Der Nominalismus hingegen erblickt in der Form nichts Allgemeines; die Form ist ihm Individuationsprinzip. Eine gemeinsame Natur, die in den Dingen realisiert wäre, gibt es nicht. Darum lehren die Nominalisten auch ganz konsequent, dass das Allgemeine nichts Reales und Objektives in den Dingen ist, sondern nur ein subjektives Gebilde unseres denkenden Verstandes [1]). Suarez bekennt sich nun zur metaphysischen Voraussetzung, welche den spätmittelalterlichen Nominalismus zur Leugnung der Realität des Allgemeinen in den Dingen zwingt. Er sieht nämlich mit den Vertretern dieser Richtung in der Form der Dinge etwas Individuelles. Die substanzielle Form gilt ihm, wie wir bereits erwähnt haben, als Prinzip der Individuation. Deshalb spricht unser Autor auch den Gedanken aus, dass die gemeinsame Wesenheit vom Individuum sich nicht sachlich, sondern bloss begrifflich unterscheidet [2]). Damit ist natürlich jede Realität des Allgemeinen im Ding schlechterdings ausgeschlossen. Hätte also Suarez aus diesen metaphysischen Voraussetzungen auch die Konsequenzen gezogen, dann müsste er mit Petrus Aureolus und Wilhelm Durandus, die er so hochschätzt, auch einen vollendeten Nominalismus lehren. Doch diesen Schritt wagt der spanische Philosoph nicht.

V.

Selbsterkenntnis der Seele.

An die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen und Allgemeinen reiht sich die Untersuchung darüber, wie die Seele ihr eigenes Wesen, ihre Akte und Habitus erkennen könne. Im polemischen Teil seiner Untersuchung weist Suarez die Ansicht zurück, welche eine beständige Selbsterkenntnis der Seele behauptet. Als Vertreter dieser Meinung werden Plato, Augustin, Gregor v. Rimini und Pico de Mirandola erwähnt. Unser Autor lehnt diese Lehre ab mit dem Hinweis auf die Erfahrung. Kein Mensch erfahre nämlich in sich eine ununterbrochene Kenntnis von seiner Seele [3]). Eine solche würde nur dann stattfinden, wenn die Seelensubstanz das Medium der Selbsterkenntnis wäre [4]). Die Erkenntniskraft verhält sich ganz

[1]) Vgl. Glossner a. a O. 315 f. Ueberweg-Heinze a. a. O. II 340 ff. Prantl, Der Universalienstreit im 13. und 14. Jahrhundert: Sitzungsber. d. phil. Kl. d. Münchener Akademie 1864 II 1.

[2]) *Disp. metaph.* 6 s. 1 n. 10: Essentia communis et entitas singularis non distinguuntur ex natura rei, sed ratione tantum.

[3]) *De an.* IV c. 5 n. 1.

[4]) *Ibid.* n. 2: Ex quo sequitur primo ipsam non cognoscere se per suam substantiam: alioquin plane seipsam perpetuo cognosceret, quemadmodum et Angeli, utendo videlicet substantia pro specie: quod si ita esset, non a sensibus,

indifferent zu einem Erkenntnisakt. Sie kann aus sich selbst nicht zur Tätigkeit übergehen, sondern muss dazu determiniert werden. Dies geschieht aber durch die Spezies. Darum braucht die Seele zu ihrer eigenen Erkenntnis eine Spezies [1]). Der tätige Intellekt kann aber kein Erkenntnisbild erzeugen, das die Seele oder ihre Potenzen in sich selber darstellt. Denn die Seele erkennt sich nicht durch sich selbst, sondern nur auf dem Wege der Schlussfolgerung. Darum kann die Seele weder sich noch ihre Potenzen durch eigentümliche, sondern nur durch fremde Erkenntnisbilder erkennen. Diese fremden Erkenntnisbilder sind aber die der seelischen Akte. Die Seele kann also sich selbst, ihre Potenzen und Habitus nicht durch eigentümliche, sondern nur durch fremde Spezies erkennen [2]). Darum werden auch die Habitus der Seele nicht durch eigentümliche Erkenntnisbilder, sondern wie die Potenzen, so werden auch die Habitus durch die daraus hervorgehenden Akte erkannt [3]). Die seelischen Akte selbst können ebenfalls nicht durch sich, sondern nur durch ein Erkenntnisbild erkannt werden [4]). Suarez weist ausdrücklich die Ansicht zurück, wonach die Akte der Seele ohne Spezies erkennbar seien. Er führt folgende Gründe an:

1. Wenn der Intellekt sich nicht durch sich selbst erkennen kann, dann wird er um so weniger jene Akte auf diese Weise erkennen können [5]).

2. Die Tatsache, dass der Intellekt seiner Akte sich erinnern kann, ist ein Zeichen, dass in ihm eine Spezies von denselben zurückgeblieben, wodurch er sie erkennen kann [6]).

---

non ab intrinseco alio penderet in intelligendo: quia apud se haberet omnia necessaria ad cognoscendum: semper ergo cognosceret, quod est absurdissimum: non ergo se cognoscit per suam substantiam: atque idem est de potentia intellectiva comparatione sui ipsius propter eamdem rationem philosophandum.

[1]) *Ibid.* n. 2: Hinc secundo sequitur animam ut se cognoscat egere specie superaddita: si namque ex se sufficienter actuata non est, nec habet sufficiens principium se cognoscendi, actuari oportet principio cognoscendi sive specie.

[2]) *Ibid.* n. 2: Unde tertio sequitur, animam neque seipsam, neque suas potentias per proprias species, sed per alienas cognoscere. Nulla quippe species potest ab intellectu agente formari, quae aut animam, aut potentias, prout in se, referat. Ratio est, quia anima non per seipsam, ut diximus, se cognoscit, sed in cognitionem sui devenit per effectus, seu actus proprios: ergo per alienas species, nempe ipsorum actuum se intelligit, potentiasque proprias atque habitus.

[3]) *Ibid.* n. 3: Unde consequenter (quod iam tetigimus) constat, quo modo anima cognoscat habitus sibi inhaerentes, non enim possidet illorum proprias species, sed sicut potentias, ita et habitus, utpote tenentes se ex parte earum, per actus ipsos faciliter elicitos cognoscit.

[4]) *Ibid.* n. 3: De actibus vero esto quidam velint cognosci per seipsos, non per species, eo quod sint immediate, ac per se coniuncti potentiae intellectivae: nihilominus alii rectius pronuntiant cognosci per species.

[5]) *Ibid.* n. 3: Primo, quia si intellectus per se ipsum se nequit cognoscere, multo minus actus eo modo cognoscet

[6]) *Ibid.* n. 3: Secundo, quia transacto actu recordatur intellectus, se hoc vel illud intellexisse: relicta ergo est in illo species actus, atque adeo per illam cognoscitur.

3. Wenn ein Akt durch sich erkannt werden könnte, so würde er offener erkannt werden, als es zu geschehen pflegt [1]).

Wie entsteht nun von dem intellektuellen Akt ein Erkenntnisbild? Unser Scholastiker weiss darauf zu antworten: Durch die Tätigkeit des Intellektes entsteht ohne weiteres in demselben ein Erkenntnisbild von dem Akt selber. Doch scheint dieses Erkenntnisbild unvollkommen zu sein, weil der Akt nur unvollkommen und dunkel erkannt wird. Auf dieselbe Weise ungefähr werden auch die Willensakte erkannt. Wenn der Wille in Tätigkeit tritt, entsteht im Intellekt ein Erkenntnisbild von dem Willensakt [2]). Der Willensakt kann nicht, wie einige meinen, vom Intellekt durch denselben Akt erkannt werden, durch den er dem Willen sein Objekt vorstellt. Denn der Wille geht nicht immer in Tätigkeit über, wenn ihm auch ein Objekt dargeboten wird. Deshalb kann auch nicht kraft jenes Aktes der Intellekt den Willensakt erkennen. Er braucht also ein anderes Prinzip dazu, und das kann nichts anderes sein als die Spezies [3]).

Als Resultat ergibt sich aus unserer Textanalyse, dass Suarez unter aristotelischem Einfluss ein diskursives, ein schliessendes Erkennen der Seele von sich selbst lehrt. Sie erkennt sich, ihre Potenzen und Habitus durch die Spezies ihrer Akte. Die Akte selbst werden gleichfalls durch Erkenntnisbilder erkannt. Dadurch, dass die Seele in Tätigkeit tritt, entsteht in ihr unmittelbar ein Bild von dem Akte.

Betrachten wir nun die Stellung dieser Anschauung des Suarez im Rahmen der Geschichte des philosophischen Denkens. Nach Thomas von Aquin erfasst die Seele sich nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung ihrer Betätigung, also nicht per essentiam, nicht seipsam per se ipsam. Er kennt auch keinerlei Selbsterkenntnis der Seele durch die Spezies der Seele und ihrer Habitus. Der Intellekt erkennt sich nur durch die aus den Phantasmen abstrahierten Erkenntnisbilder [4]). Suarez stimmt also mit Thomas überein, dass

---

[1]) *Ibid.* n. 3: Tertio, si actus per se cognosceretur, apertius utique cognosceretur, quam solet.

[2]) *Ibid.* n. 3: Iuxta hanc vero sententiam eo ipso, quod intellectus operatur, resultat in illo species talis actus, imperfecta tamen, ut videtur, unde imperfecte confuseque cognoscitur. Ad hunc forte modum sentiendum de cognitione actus voluntatis: itaque quando voluntas exit in actum, fit in intellectu species aliqua illius.

[3]) *Ibid.* n. 3: Sunt vero qui dicant, actum voluntatis cognosci ab intellectu per eum actum intellectus, per quem obiectum fuit voluntati propositum: quod mihi non placet: nam facta etiam propositione illa obiecti potest adhuc voluntas proprium actum non elicere: non ergo ex vi illius valet intellectus actum voluntatis cognoscere: aliud ergo principium est necessarium, quod aliud fingi nequit, quam species

[4]) *S. th.* I q. 87 a 1: Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est, ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus

die Seele sich selbst nur durch ihre Akte mittelbar erfasst. Desgleichen darin, dass diese Erkenntnis sich durch Erkenntnisbilder vollzieht. Aber während nach dem Aquinaten diese Erkenntnisbilder aus den Phantasmen abstrahiert werden, entstehen nach der Ansicht des spanischen Philosophen durch die Tätigkeit der Seele von selbst in ihr Erkenntnisbilder, welche den betreffenden Akt darstellen. Skotus behandelt dasselbe Problem vor allem in den *Quaestiones de rerum principio* und im Sentenzenkommentar. In der ersteren Schrift kommt er zum Resultat, dass die Seele in einem einzigen Blick sich und ihre Habitus intuitive schaut durch Spezies aus dem Wesen der Seele und der Seelenhabitus [1]). Duns Skotus lässt hierbei den Einfluss des Matthaeus von Aquasparta, der ganz unter dem Banne Augustins steht, deutlich erkennen. Er bietet vielfach dieselben Gesichtspunkte dar wie Matthaeus, nur in einer viel weitläufigeren und weniger durchsichtigen Form [2]). Der italienische Ordensgenosse des Duns Skotus lehrt nämlich: „Die Seele erkennt sich und die Habitus, welche in ihr sind, nicht bloss durch Schluss, sondern sie schaut die Seele und ihre Habitus intuitiv, und zwar obiektive durch das Wesen der Seele und dieser Habitus, formaliter durch die aus dem Wesen der Seele und der Seelenhabitus im Intellekt ausgedrückten Spezies, wodurch letzterer informiert und aktualisiert wird“ [3]). In seinem Sentenzenkommentar jedoch lehnt Duns Skotus die augustinische Lehre von der intuitiven Selbsterkenntnis ab. Er entwickelt hier dieselbe Ansicht wie Thomas von Aquin. Er führt nämlich aus, dass die Seele nur durch Spezies der äusseren Dinge zur Selbsterkenntnis gelangen könne [4]).

Wir sehen also, dass Suarez mit seiner Ansicht über die Entstehung der Spezies, wodurch die Seele zur Selbsterkenntnis gelangt, allein dasteht. Auch den Ursprung der allgemeinen Erkenntnisbilder erklärt er auf ähnliche Weise, wie wir bereits wissen. Dadurch, dass der Intellekt im Einzelnen das Allgemeine erfasst, entsteht in demselben ein Erkenntnisbild, welches das Ding in seiner abstrakten Wesenheit darstellt. Diese Auffassungsweise ist aber erklärlich, nachdem er den Ursprung der intelligiblen Spezies vom sinnlichen

---

ipsorum intelligibilium: et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. *De verit.* q. 10 a. 8: Mens nostra non potest se ipsam intelligere, ita quod se ipsam immediate apprehendat, sed ex hoc, quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. *S. c g.* III c. 46. Vgl. Grabmann a. a. O. 102 f. Freihr. v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas v. Aquin.: Sitzungsbericht der k. b. Akad. d. Wissenschaften, philos.-philol. Kl. 1904. 544 f.

[1]) Qu. 15 n. 26: Intuitive se aspicit, dum se a formis et imaginibus corporalibus abstrahit . . . unica cognitione intuitiva se et suos habitus cognoscit per speciem non impressam proprie (nam illa dicitur recpectu rerum extrinsecarum), sed per expressam, quam ex reflexione sui ipsius supra se exprimit.

[2]) Grabmann a. a. O. 92.

[3]) Grabmann a. a. O 100.

[4]) *In II. sent.* dist. 3 q. 8 n. 13–14. Vgl. Schmid a. a. O. I 461.

Einzelding, das ja zuerst vom Intellekt erkannt wird, einzig und allein auf die intellektuelle Betätigung zurückführt.

VI.

Gotteserkenntnis.

Zuerst erkennt der Intellekt die körperlichen Dinge ausser sich, dann aber wendet er sich auf sich selbst zurück. Mit der Erkenntnis der körperlichen Dinge und des eigenen Selbst ist aber die Grenze der Verstandeserkenntnis noch nicht erreicht. Der Intellekt vermag nämlich auch noch zur Erkenntnis Gottes vorzudringen. Aber wir können Gott nicht intuitiv und direkt, sondern nur indirekt auf dem Wege demonstrativer Beweisführung erkennen. Gleich Thomas von Aquin findet Suarez an der aprioristischen Beweisform keinen Gefallen, sondern hält Gott nur a posteriori, d. h. auf dem Wege des kausalen Denkens für erkennbar. Während aber der englische Lehrer eine stattliche Anzahl von Beweisgründen für das Dasein Gottes vorzubringen weiss [1]), begnügt sich unser Philosoph nur mit einer einzigen Beweisform, nämlich der metaphysischen. Nur diese hält er einzig und allein für zulässig. Nicht einmal der von der ganzen aristotelischen Scholastik so hoch geschätzte Beweis aus der Bewegung findet in seinen Augen Gnade. Der spezifisch aristotelische Gottesbeweis aus der Bewegung [2]) hat „sein Eigenartiges einmal in der Bezugnahme auf die kosmische Bewegung, insbesondere die der Gestirne, und zweitens in der Begründung des Satzes, dass nichts sich selber bewege, durch die Zuhilfenahme der Begriffe von Akt und Potenz“ [3]). Was Suarez zur Kritik veranlasst, ist vor allem das Prinzip: „Omne quod movetur, ab alio movetur.“ Er hält diesen Satz nicht für genügend bewiesen [4]). Er hält nämlich eine Selbstbewegung des Himmels nicht für ausgeschlossen. Zu dieser Meinung veranlasst ihn folgende Erwägung: „Manches scheint sich durch einen virtuellen Akt zu bewegen und in einen formellen Akt überzuführen, wie beim Strebevermögen zu ersehen ist, sowie beim

[1]) *S. th.* I q. 2 a. 3. *S. c. g.* I c. 13. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Köln 1898. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907. 133 ff. Baeumker, Witelo, Münster 1908, 222 ff.

[2]) Arist., *Phys.* VIII 5, *Metaph.* XII 6. Vgl. Rolfes a. a. O.

[3]) Baeumker a. a. O. 322.

[4]) *Disp. metaph.*. 29 s. 1 n. 7: Hoc autem medium per se ac praecise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demonstrandum esse in rerum natura aliquam substantiam immaterialem, nedum ad demonstrandam primam et increatam substantiam, et imprimis omitto, principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: omne quod movetur, ab alio movetur, adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis.

Wasser, das sich in den früheren Kältezustand versetzt. Dasselbe kann also auch bei der lokalen Bewegung der Fall sein, und so könnte man sagen, der Himmel bewege sich nicht so sehr durch ein anderes Prinzip als vielmehr aus sich selbst durch seine eigene Form oder durch eine innere Kraft, aus der die Bewegung hervorgeht, wie z. B. die fallende Bewegung des Steines in dessen Schwerkraft ihren Grund hat“ [1]). Auch wenn der Himmel von einem anderen Prinzip bewegt wird, so kann auf grund des kosmologischen Satzes noch nicht die Existenz Gottes erschlossen werden. Jener andere Beweger kann den Himmel nur dadurch bewegen, dass er ihm eine innere und konnaturale Kraft mitteilt, was aber nur durch Schöpfung möglich ist. Dieser Schluss würde aber bereits voraussetzen, dass der Himmel einen Urheber hat, von dem er hervorgebracht worden ist. Das kann aber aus der physischen Bewegung allein nicht geschlossen werden, sondern nur auf metaphysischem Wege. Aus der Bewegung des Himmels folgt nämlich nicht, dass er geschaffen sei. Deshalb kann aus der Bewegung des Himmels auch nicht bewiesen werden, dass er von einem anderen geschaffen sei. Es kann höchstens auf ein aus sich unvollkommenes Sein geschlossen werden, da es der Bewegung fähig sei, und von da aus kann weiter gefolgert werden, dass es nicht ein aus sich notwendiges Sein ist, was aber bereits eine metaphysische Erwägung ist [2]).

Suarez lehnt also den auf das kosmologische Prinzip gestützten Gottesbeweis aus der Bewegung ab. An dessen Stelle setzt er das metaphysische Grundgesetz: „Omne quod fit, ab alio fit.“ Auf diese Form des Kausalitätsgesetzes will er den Gottesbeweis basieren. Dieses Prinzip wird daraus bewiesen, dass nichts sich selbst hervorbringen kann. Denn ein Ding, das durch Wirkung entsteht, erhält das Sein. Ein Ding aber, das ein anderes hervorbringt, hat bereits das Sein. Deshalb ist es ein Widerspruch, zu sagen, dasselbe bringt sich selbst hervor. Denn bevor ein Ding existiert, kann es sich nicht selbst ins Dasein setzen. Aus diesem Grund ist deshalb das Prinzip: Alles, was hervorgebracht wird, wird von einem anderen hervorgebracht, viel evidenter, als jenes andere: Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt, denn was bewegt wird, setzt das Sein bereits voraus, was aber hervorgebracht wird, setzt das Sein nicht voraus, sondern es setzt vielmehr das Nichtsein voraus, bevor es wird. In dem Nichtsein aber kann nicht die Kraft zur Selbsthervorbringung sein [3]). Daraus konstruiert sich nun Suarez

[1]) *Ibid.* n. 7: Nam multa sunt, quae per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem: idem ergo accidere potest in motu locali, atque ita dici posset coelum non ab alio, quam a se ipso moveri per formam suam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat: sicut motus deorsum resultat in lapide ex intrinseca gravitate.

[3]) *Ibid.* n. 13.

[2]) *Ibid.* n. 20: Loco illius principii physici: omne quod movetur, ab alio movetur, sumendum est aliud metaphysicum longe evidentius: omne quod fit,

folgenden Syllogismus: „Alles Seiende ist entweder hervorgebrachtes oder nicht hervorgebrachtes Sein. Es können aber nicht alle Dinge des Weltalls hervorgebracht sein. Es muss darum notwendig ein ungeschaffenes Wesen geben“ [1]). Der Obersatz des Schlusses, meint Suarez, kann gar nicht bezweifelt werden, da ein Mittelglied zwischen Endlichem und Unendlichem gar nicht denkbar sei, ebenso zwischen einem ens a se und einem ens ab alio. Es muss also vor allem der Untersatz bewiesen werden. Unser Autor zeigt nun, dass man, wenn alles Seiende hervorgebracht wäre, entweder ein wechselseitiges Einanderhervorbringen der Dinge oder einen processus in infinitum in Bezug auf die Wirkursachen annehmen müsste. Beide Annahmen weist unser Philosoph als unhaltbar zurück. Die Annahme einer gegenseitigen Hervorbringung der Dinge schliesst einen unmöglichen Zirkel in sich und widerspricht dem metaphysischen Prinzip, dass alles, was wird, von einem anderen hervorgebracht wird [2]); die Annahme eines processus in infinitum hebt jede Kausalität auf [3]). So führt nach Suarez dieser Schluss notwendig auf ein ungeschaffenes Wesen oder Gott. Gottes Wesen besteht in der Aseität. Mit der Aseität ist zugleich auch dessen Einzigkeit gegeben. Im Absoluten gehört nämlich die Singularität so notwendig zum Wesen wie das Sein [4]).

---

ab alio fit: sive creetur, sive generetur, sive quacunque ratione fiat. Quod principium ex eo demonstratur, quod nihil potest efficere se. Nam res, quae fit per effectionem, acquirit esse: res autem, quae facit aut producit, supponitur habere esse, et ideo claram repugnantiam involvit, quod idem faciat se ipsum: prius enim quam res sit, non potest esse in actu formali vel virtuali ad faciendum se: et hac de causa est longe evidentius hoc principium: omne quod producitur, ab alio producitur, quam de illo; omne quod movetur, ab alio movetur: nam quod movetur, supponitur esse, in quo esse potest intelligi actus virtualis ad se movendum: quod autem efffcitur, non supponitur esse, sed potius supponitur non esse, antequam fiat, in ipso autem non esse non potest esse virtus ad se efficiendum.

[1]) *Ibid.* n. 21: Omne ens aut est factum aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum.

[2]) *Ibid.* n. 22—24.

[3]) *Ibid.* n. 25 ss.

[4]) *Ibid.* s. 3 n. 2—11. Vgl. Werner a. a. O. 402 ff. Stöckl a. a. O. III 635 f.

Curriculum vitae.

Ich, Matthias Lechner, aus Schleissheim, wurde geboren am 22. Februar 1882 in Anglberg als Sohn der Eheleute Georg und Katharina Lechner. Nach dem Besuch der Volksschule in Zolling trat ich im Herbst des Jahres 1895 in das k. hum. Gymnasium zu Freising ein, das ich im Jahre 1904 absolvierte. Im Herbst desselben Jahres trat ich in das erzbischöfliche Klerikalseminar zu Freising ein und widmete mich zwei Jahre an dem dortigen k. Lyzeum den philosophischen und theologischen Studien. Im Herbst 1906 kam ich in das k. Georgianum nach München und oblag an der dortigen Universität zwei Jahre lang dem Studium der Philosophie und Theologie. Am 3. Oktober 1908 reichte ich bei der philosophischen Fakultät, Sektion I, der k. Ludwig-Maximilians-Universität München meine Doktor-Dissertation ein, die auch genehmigt wurde. Verschiedener Umstände halber (Vorbereitung auf das Priesteramt und seelsorgliche Tätigkeit) war es mir aber erst am 6. Februar 1911 möglich, mich dem Doktorexamen zu unterziehen, das ich auch erfolgreich bestand. Ich möchte an dieser Stelle die Gelegenheit wahrnehmen, meinen hochverehrten Lehrern in der Philosophie, den Professoren Exzellenz Freiherrn v. Hertling und Lipps, meinen tiefempfundenen Dank auszusprechen. Insbesondere aber schulde ich Exz. Freiherrn v Hertling grossen Dank für sein liebevolles Entgegenkommen bei Abfassung der Dissertation. Dank schulde ich auch den k. Bibliotheken in München für ihr freundliches Entgegenkommen bei Beschaffung der erforderlichen Literatur.